DIJ

Deutsches Institut für Japanstudien

Selbstbehauptungsdiskurse in Asien: China – Japan – Korea

Iwo Amelung, Matthias Koch, Joachim Kurtz, Eun-Jeung Lee und Sven Saaler (Hg.)

iudicium

Monographien
Herausgegeben vom Deutschen Institut für Japanstudien
Band 34, 2003

Copyrighted material

Iwo Amelung, Matthias Koch,
Joachim Kurtz, Eun-Jeung Lee
und Sven Saaler (Hg.)

Selbstbehauptungsdiskurse in Asien: China – Japan – Korea

Monographien aus dem
Deutschen Institut für Japanstudien

Band 34
2003

Monographien Band 34
Herausgegeben vom Deutschen Institut für Japanstudien

Direktorin: Prof. Dr. Irmela Hijiya-Kirschnereit

Anschrift:
3-3-6 Kudan-Minami
Chiyoda-ku
Tokyo 102-0074, Japan
Tel.: (03) 3222-5077
Fax: (03) 3222-5420
E-Mail: dijtokyo@dijtokyo.org
http://www.dijtokyo.org

Titelbild:

Das Titelbild zeigt von links oben nach rechts unten Ahn Choong Kun (1879–1910), Watsuji Tetsurō (1889–1960), Johann Gottlieb Fichte (1762–1814), Park Chung Hee (1917–1979), Konfuzius (551–479), Zhang Heng (78–139), Uchida Ryōhei (1874–1937), Sun Yat-sen (1866–1925) und Ishihara Shintarō (1932–). Bildquellen: Kyodo News (Watsuji, Park, Uchida, Sun, Ishihara), Patriot Ahn Choong-kun Memorial Hall (Ahn), „Corpus Imaginum" der Photographischen Gesellschaft Berlin (Fichte) und Ziran kexueshi yanjiusuo, Beijing (nach einem Bild von Jiang Zhaohe) (Zhang).

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

© IUDICIUM Verlag GmbH München 2003
Alle Rechte vorbehalten
Druck: strauss offsetdruck, Mörlenbach
Printed in Germany
ISBN 3-89129-845-5

Inhalt

Irmela Hijiya-Kirschnereit
Vorwort 9

Iwo Amelung, Matthias Koch, Joachim Kurtz, Lee Eun-Jeung und Sven Saaler
Einleitung: Selbstbehauptungsdiskurse in China, Japan und Korea . . . 11

Selbstbehauptungsdiskurse in Japan I: Kultur und Geschichte

Mishima Ken'ichi
Ästhetisierung zwischen Hegemoniekritik und Selbstbehauptung 25

Irmela Hijiya-Kirschnereit
Der patriotische Gaumen – Kulinarik und nationale Selbstbehauptung in Japan 49

Steffi Richter
Geschichtsschulbücher als Medium neonationalistischer Identitätskonstruktion: Der Fall „Tsukuru-kai" 87

Ōnuki Atsuko
Die erzählte Nation: Geschichte als Mittel der Selbstbehauptung und der performative Effekt der Geschichtsschreibung 109

Selbstbehauptungsdiskurse in Japan II: Politik und Wissenschaft

Sven Saaler
Pan-Asianismus im Japan der Meiji- und der Taishō-Zeit: Wurzeln, Entstehung und Anwendung einer Ideologie 127

Klaus Antoni
„Wir Asiaten" (*ware-ware Ajiajin*): Ishihara Shintarō und die Ideologie des Asianismus 159

Matthias Koch
Nationale Selbstbehauptung in Japan durch Wissenschaft, Technik und Industrie 181

Selbstbehauptungsdiskurse in China: Philosophie, Geschichtsschreibung, Mythos

Joachim Kurtz
Selbstbehauptung mit geliehener Stimme: J. G. Fichte als Redner an die chinesische Nation 219

Iwo Amelung
Die vier großen Erfindungen: Selbstzweifel und Selbstbestätigung in der chinesischen Wissenschafts- und Technikgeschichtsschreibung 243

Michael Lackner
Philosophie, Theologie oder Kulturwissenschaft? Legitimationen des Modernen Neokonfuzianismus 275

Yvonne Schulz Zinda
Die Historisierung nationaler Gründungsmythen und die Konstruktion von Tradition in der VR China und in Nordkorea 291

Selbstbehauptungsdiskurse in Korea: Politik, Literatur, Philosophie

Han Sang Jin
Theoretische Reflexionen über die asiatischen Selbstbehauptungsdiskurse 325

Chon Song U
Geschichte, Gegenwart und Problematik des koreanischen Nationalismus 353

Josef A. Kyburz
Korea im Wettstreit mit Japan 365

Lee Eun-Jeung
Ahn Choong Kun als Symbol des „Koreanerseins“: Formen und Wandel des koreanischen Selbstbehauptungsdiskurses 391

Ausblick

Alex Demirovic
Globalisierung und regionalistische Identität 415

Zu den Autoren dieses Bandes 433

Copyrighted material

Vorwort

Das 21. Jahrhundert nenne man das „Jahrhundert der *identity*" (*aidentitī no seiki*), schreibt Nakanishi Terumasa 1999 in einem Artikel in der *Mainichi shinbun*, der Reflexionen angesichts eines Schreinbesuchs am Tag der mythischen japanischen Reichsgründung, dem 11. Februar, wiedergibt.[1] Nakanishi, seines Zeichens Philosoph und Professor an der Universität Kyōto, begreift das 21. Jahrhundert als ein Zeitalter, in dem man nach Ideologien wie dem Sozialismus und nach den Erfahrungen mit sozialen Experimenten seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs, nach Globalisierung und Entgrenzung (*bōdāresu-ka*) wieder einen Ort der Einkehr und eine emotionale Heimat sucht. Die Modernisierung des 20. Jahrhunderts war in seinen Augen eine Zeit des Aufruhrs, wie Japan sie nur alle vier Jahrhunderte einmal erlebt. Doch nun gehe es darum, daß Japan wie nach dem Genpei-Krieg im 12. und den kriegerischen Wirren im 16. Jahrhundert „zu sich selbst heimkehre" (*Nihon kaiki*).

Der Artikel mit seiner Häufung charakteristischer Schlüsselwörter illustriert eine mittlerweile selber schon zur Tradition gewordene Suche nach Identität, die Wärme und Sicherheit verspricht, und ist ein Beispiel für die Vermittlung eines solchen Diskurses von der intellektuellen auf die Alltagsebene. Typisch für diesen Diskurs ist die Konfrontation Japans mit „dem Westen", die Dichotomisierung in Modern und Autochthon, das Gegeneinander-Ausspielen von Intellekt und Gefühl, von Internationalität und „japanischem Wesen" (*Nihon no kokoro*). Doch dieses Beispiel zeigt nur eine der vielen möglichen Formationen einer politischen und kulturellen Selbstbehauptung in Ostasien an der Schwelle zum 21. Jahrhundert. Subnationale Identitätsbildungen („Heimat") spielen ebenso eine Rolle wie die Berufung auf regionale Identitäten, etwa auf die sogenannten „Asiatischen Werte" oder die ostasiatische Schrift- und Kulturgemeinschaft (*dōbun*). Und alle diese auf zahlreichen Kanälen und durch verschiedenste Instanzen vermittelten Diskurse sind stets auch Gegenströmungen ausgesetzt oder rufen diese selbst mit hervor. Dabei haben wir es mit Diskursen zu tun, die oftmals frühere Selbstbehauptungsdiskurse innerhalb Europas imitieren, vor allem die der „verspäteten" Na-

[1] Nakanishi Terumasa: „Gekijō no seiki" no hate ni: „Honrai no bunka" saisei suru toki [Am Ende des ‚Jahrhunderts der Leidenschaften': Wenn die ‚ursprüngliche Kultur' wiederbelebt wird]. In: *Mainichi shinbun*, 21. Februar 1999, S. 3.

tionen gegenüber den avancierten Regionen des Westens. Das Thema hält, mit anderen Worten, Betrachteten wie Betrachtern einen Spiegel vor.

Das Deutsche Institut für Japanstudien (DIJ), Tōkyō, hat mit seinem 1997 eingerichteten Forschungsschwerpunkt „Japan in Asien" den Blick auf die vielfältigen Bezüge und Entwicklungen gerichtet, die sich innerhalb der Region entfalten. So galt das Augenmerk beispielsweise dem Erbe von Kolonialzeit und Zweitem Weltkrieg als Voraussetzung aktueller Konstellationen sowie dem polit-ökonomischen Integrationsprozeß in Ost- und Südostasien. Zahlreiche Konferenzen und Workshops, mehrere Monographien, Band 10 (1998) der *Japanstudien* sowie eine Vielzahl an Einzelaufsätzen, die allesamt über die Homepage des DIJ (www.dijtokyo.org) erschließbar sind, künden von der Ergiebigkeit dieser Thematik. Innerhalb dieses DIJ-Arbeitsschwerpunkts und zugleich parallel dazu kristallisierte sich eine spezifischere Fragestellung heraus, die sich den Strategien der Selbstbehauptung im ostasiatischen Raum, ihren affirmativen wie auch den subversiven Effekten, widmet. Dabei war der Blick von Anfang an über die Ländergrenzen hinweg gerichtet, so daß gleich von Beginn an drei wichtige Nationen vertreten waren, die nun auch den regionalen Bezug dieses Bandes bilden: China, Japan und Korea. Eingefädelt hat das Ganze der Sozialphilosoph Mishima Ken'ichi, mit von der Partie waren der Sinologe Michael Lackner und der Soziologe Chon Song U sowie Irmela Hijiya-Kirschnereit, Japanologin am DIJ. Der vorliegende Band versammelt überarbeitete Referate von den ersten beiden einer Serie von Konferenzen zum Thema „Asiatische Selbstbehauptungsdiskurse", die seit dem Jahr 2000 mindestens einmal jährlich stattfanden.

Gefördert wurde das Projekt durch Sonderforschungsgelder (*kagaku kenkyūhi*) der Japan Society for the Promotion of Science (JSPS), der wir, ebenso wie der Botschaft der Bundesrepublik Deutschland in Tōkyō und dem Goethe-Institut InterNationes in Seoul, das die Tagung im Herbst 2001 beherbergte, herzlich für die Unterstützung danken. Dank gebührt auch Matthias Hoop für die deutsche Übersetzung des Beitrags von Han Sang Jin. Insbesondere aber sei den fünf Herausgebern dieses Bandes gedankt, die selbst auch als Referenten auf den Tagungen vertreten waren und die nicht leichte Aufgabe der Koordination über mehrere Kontinente hinweg mit Beharrlichkeit und großem Einsatz bewältigt haben. Möge sich den Lesern dieses Bandes die große Faszination vermitteln, die das Thema der letztlich auf Herausforderungen durch den Westen zurückgehenden Selbstbehauptungsdiskurse in Asien birgt.

Tōkyō, im Juli 2003 — Irmela Hijiya-Kirschnereit

Einleitung

Selbstbehauptungsdiskurse in China, Japan und Korea

Iwo Amelung, Matthias Koch, Joachim Kurtz, Lee Eun-Jeung und Sven Saaler

Tendenzen zur Behauptung oder Rückgewinnung eigener Identität haben in den vergangenen Jahrzehnten in Ostasien und anderen Regionen der Welt erneut an Bedeutung und Präsenz gewonnen. Eigene „Werte", Denk- und Handlungsweisen sollen wieder stärker zu prägenden Faktoren von Lebensstil und Lebensformen werden und auch in Politik, Wirtschaft, Kultur und Erziehung vermehrt Ausdruck finden, so wird in öffentlichen Debatten zumeist in Abgrenzung zum „Westen" und bei gleichzeitiger Anlehnung an von dort entliehene Begrifflichkeiten sowie argumentative Strategien gefordert.

Die Interessen und Überzeugungen, aus denen sich diese Tendenzen speisen, sind vielfältiger als ihre nicht nur im Westen oft vereinfachende Darstellung zuzulassen bereit ist. Wie ihre Protagonisten, deren Karrieren sich mitunter allein dem Einsatz für solche Bestrebungen verdanken, sind sie weder politisch und ideologisch neutral oder „unschuldig", noch lassen sie sich pauschal als „fundamentalistisch" abqualifizieren. Genausowenig lassen sie sich als Ausdruck einer Geisteshaltung abtun, die sich den unabweisbaren Erfordernissen von Modernisierung und Globalisierung aus Mangel an Einsicht oder wider besseres Wissen verweigerte. Gerade in den wirtschaftlich und politisch vergleichsweise stabilen Ländern Ostasiens (mit der Ausnahme Nordkoreas) zeichnen sich neuere Identitätsdiskurse durch eine komplizierte Verflechtung von zum Teil widersprüchlichen politischen, sozialen, persönlichen und ideologischen Motiven aus, deren Entwirrung zum Verständnis der Diskussionen innerhalb der einzelnen Staaten und Regionen genauso unverzichtbar ist wie zur Einschätzung ihres Verhaltens in internationalen Zusammenhängen.

Sich diesem vielschichtigen Phänomen interdisziplinär und im Dialog mit Wissenschaftlern aus der Region anzunähern, ist das Ziel einer Symposienreihe, die von Irmela Hijiya-Kirschnereit (Tōkyō), Mishima Ken'ichi (Ōsaka) und Michael Lackner (Erlangen) initiiert worden ist. Unter dem Titel „Asiatische Selbstbehauptungsdiskurse" widmet sich das Vorhaben der vergleichenden Analyse und historischen Verortung von neueren japanischen, chinesischen und koreanischen Diskursen, die

explizit oder implizit darauf ausgerichtet sind, eigene nationale, kulturelle, schicht-, gender- oder generationsspezifische Identitäten und Interessen in öffentlicher Auseinandersetzung gegen tatsächliche oder eingebildete Nicht-Anerkennung seitens anderer Nationen, Kulturen und gesellschaftlicher Gruppen zu behaupten. Der etwas umständliche und nicht leicht in andere Sprachen übertragbare Titel „Asiatische Selbstbehauptungsdiskurse" soll zum einen der unhintergehbar diskursiven Verfaßtheit von kollektiven wie individuellen Identitäten Rechnung tragen; zum anderen verweist der Begriff „Selbstbehauptung", der durch die Verwendung in Rechtsphilosophie, Entwicklungspsychologie, Geschichtswissenschaft und Soziologie eine in diesem Zusammenhang durchaus nützliche Bedeutungsvielfalt gewonnen hat, auf die ungeachtet aller erklärten und tatsächlichen Unterschiede bestehenden Gemeinsamkeiten der zu untersuchenden Diskurse und diskursiv handelnden Akteure. Selbstbehauptungsdiskurse in China, Japan und Korea teilen nicht nur eine zunächst defensive Grundhaltung, die, wie aus der europäischen Geschichte bekannt, leicht in Aggressivität umschlagen kann; gemeinsam ist ihnen darüber hinaus auch ein in immer neuen Variationen moduliertes Repertoire von begrifflichen und rhetorischen Strategien der Inklusion und Exklusion, das zu unterschiedlichsten Zwecken dienstbar gemacht werden kann und gemacht wird.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes, die sich dieser komplexen Problematik aus unterschiedlichen Blickwinkeln annähern, ziehen eine erste Zwischenbilanz des Vorhabens. Hervorgegangen sind sie aus zwei Tagungen, die im November / Dezember 2000 am Deutschen Institut für Japanstudien (DIJ) in Tōkyō und im November 2001 am Goethe Institut-InterNationes in Seoul stattfanden. Organisiert wurden beide Treffen vom Lehrstuhl für Sinologie der Universität Erlangen-Nürnberg, dem Lehrstuhl für Vergleichende Kulturwissenschaft der Universität Ōsaka und dem DIJ Tōkyō. Der Dank der Herausgeber gilt den Initiatoren des Projektes „Asiatische Selbstbehauptungsdiskurse", Mishima Ken'ichi, Irmela Hijiya-Kirschnereit und Michael Lackner.

In den Beiträgen dieses Bandes wird deutlich, in welch breitem Spektrum Selbstbehauptungsdiskurse in den drei behandelten ostasiatischen Ländern anzutreffen sind. Nicht nur in Feldern, in denen identitätskonstruktivistische Diskurse alltäglich sind, wie z.B. der Politik, der Philosophie oder der Geschichtsschreibung, sondern auch in Themenbereichen wie Kunst, Wissenschaft, Wirtschaft und Kulinarik identifizieren die Autoren nationalistisch und regionalistisch orientierte Argumentationsmuster, die auf Behauptung der eigenen „Identität" angelegt sind, unabhängig davon, ob eine solche Identität lediglich als vorhanden angesehen wird, tatsächlich vorhanden ist, oder expressis verbis im Rahmen dieser

Diskurse geschaffen wird. Die Stoßrichtung der Selbstbehauptungsdiskurse ist dabei durchaus mehrdimensional, z. B. als nach innen gerichteter Diskurs zur Konstruktion einer national oder auch anders gearteten Identität; als gegen „den Westen" oder „die Moderne" gerichteter Diskurs; oder aber als aus politischen Motiven gegen ein Nachbarland bzw. einen „Rivalen" innerhalb der Region gerichteter Diskurs, z. B. antichinesische Diskurse in Japan oder antijapanische Diskurse in Korea.

Japan

Die Beiträge zu Japan geben einen Einblick in Geschichte, Hintergründe und gegenwärtige Applikation von Selbstbehauptungsdiskursen in Politik, Medien und Wissenschaft. Allen Beiträgen gemein ist die Fokussierung auf die Rolle von Kategorien wie „Tradition" und „Geschichte" sowie der darauf basierenden kollektiven Identität(en) im Rahmen von Selbstbehauptungsdiskursen sowie deren Beziehung zum gegenwärtigen Selbstverständnis Japans und der Japaner als „Nation" bzw. zur Definition der Stellung Japans in Asien und der Welt. Eine selbstbehauptungsdiskursive Äußerung in der Gegenwart kann sich dabei explizit oder auch implizit und intertextuell auf Aspekte eines früheren Selbstbehauptungsdiskursstranges beziehen, der sich wiederum in der Gegenwart der Vergangenheit auf Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges beziehen kann. Die Bezugnahme auf Vergangenheit spiegelt hierbei häufig eine interessierte Interpretation aus aktueller Perspektive durch die mehr oder weniger selektive Brille der eigenen Erfahrungen sowie den qua Erziehung und Nachdenken gewonnenen Wertekanon wider.

Die Beiträge von Mishima Ken'ichi, Irmela Hijiya-Kirschnereit, Ōnuki Atsuko und Steffi Richter widmen sich eben dieser Konstruktion von Traditionslinien und dem Rekurs auf die historischen Grundlagen – konstruiert oder vorhanden – der japanischen Nation sowie deren Verbreitung im heutigen Japan. Mishima Ken'ichi zeigt am Thema „Ästhetisierung zwischen Hegemoniekritik und Selbstbehauptung", daß ein wichtiges Teilresultat der intellektuellen „Vergangenheitsbewältigung" in Japan die akademische Ehrenrettung von Kulturphilosophen wie Watsuji Tetsurō und Nishida Kitarō sowie Volkskundlern wie Orikuchi Shinobu und Yanagita Kunio bis hin zu einer Renaissance der „Kyōto-Schule" – nicht zuletzt durch Kulturaußenpolitik – ist. Deren wichtigste Lehren – die welthistorische Mission Japans als „Bollwerk" gegen die Dominanz der „weißen Zivilisation" und die Besonderheit japanischer Kultur in Abgrenzung zu anderen Nationen – prägen laut Mishima nach wie vor die Mentalität der kulturellen *und* politischen Elite.

Irmela Hijiya-Kirschnereit beleuchtet die Selbstbehauptung Japans auf dem Feld der kulinarischen Alltagsdiskurse. Der Beitrag zeigt unter anderem anhand von Umfragen und über einen längeren Zeitraum beobachteter Werbung in den Massenmedien, daß die Konstruktion einer kollektiven Identität und die Pflege eines imaginierten Wir-Gefühls oft unterschwellig, aber dennoch ubiquitär in der Nationalküche anzutreffen ist und daß in Japan Dinge, die anderenorts nicht unbedingt auf die Nation bezogen werden, hier dezidiert nationspezifisch betrachtet werden. Auch wenn die *Cuisine Japonaise* vor allem in Abgrenzung zu anderem Nationalküchen schwerlich zu definieren ist, so scheinen gerade als japanisch etikettierte Speisen und Getränke in besonderer Weise Anknüpfungspunkte an essentialistische Ideologeme zu gestatten.

Steffi Richter untersucht in ihrem Beitrag die Rolle von Geschichtsschulbüchern als Medium neonationalistischer Identitätskonstruktion. Der 1996 gegründete „Verein zur Erstellung neuer Geschichtslehrbücher" (*Tsukuru-kai*) hat mit seiner Kritik am Inhalt der derzeitigen Geschichtslehrbücher eine heftige Diskussion in Gesellschaft, Medien und Politik um die Rolle der Erziehung bei der Ausbildung bzw. Heranziehung einer (nationalen) Identität ausgelöst. Der Stolz auf das eigene Land, eine rechtschaffene Nation und seine Geschichte sind nach Meinung der Tsukuru-kai die Grundlage für die nationale Selbstbehauptung, ob gegenüber dem Westen oder aber den asiatischen Nachbarländern. Die seit dem Erscheinen des „Neuen Geschichtslehrbuches" der Tsukuru-kai in der japanischen Gesellschaft geführte Auseinandersetzung über die Vermittlung von Geschichte und auch Staatsbürgerkunde zeigt, daß die Debatte um Identitätskonstruktionen und deren Stellenwert eine bleibende Herausforderung ist.

Ōnuki Atsuko analysiert in ihrem Artikel die Rolle der Geschichtsschreibung als „Mittel der Sinngebung und der nationalen Identitätsbeschwörung". Die Konstruktion einer nationalen Geschichte als Kernstück nationaler Identität kann Teil eines Ethnonationalismus sein, welcher häufig auf vorpolitische Kategorien zurückgreift. Die Autorin betont aber vielmehr Tendenzen im gegenwärtigen Japan, die auf einen *take-off* des Nationalismus und somit nationalistischer Selbstbehauptungsdiskurse hinweisen. Der gegenwärtig in Japan zu beobachtende Geschichtsrevisionismus kann hierfür als stellvertretend angesehen werden, denn er hat laut Ōnuki inzwischen die Stufe eines „naiven Kulturalismus" überwunden. Ähnliche Tendenzen, so betont die Autorin, lassen sich derzeit weltweit beobachten und haben durch die Entwicklungen seit den Ereignissen des 11. September 2001 noch an Brisanz gewonnen.

Die Beiträge von Klaus Antoni, Sven Saaler und Matthias Koch behandeln die Rolle von Selbstbehauptungsdiskursen in Politik und Wissen-

schaft in Japan, wobei die bereits angesprochenen, so häufig in kulturalistischen Selbstbehauptungsdiskursen auffindbaren Inkonsistenzen und Widersprüche in der Argumentation deutlich aufgezeigt werden. Klaus Antoni analysiert die Schriften des auch über die Grenzen Japans hinaus weithin bekannten Politikers Ishihara Shintarō, des häufig als Rechtspopulisten bezeichneten Gouverneurs von Tōkyō, der sich trotz seiner Stellung als Lokalpolitiker nur zu gerne zu innen- wie auch außenpolitischen Themen äußert. In einer Reihe von ihm – teilweise in Kooperation mit einer illustren Riege von Ko-Autoren wie z.B. Malaysias Ministerpräsident Mahathir, Sony-Mitbegründer Morita Akio oder dem Politiker Etō Takami – verfaßter Schriften, die Titel wie „Japan kann NEIN sagen" oder „Asien kann NEIN sagen" tragen, fordert Ishihara mehr Selbstbewußtsein für Japan auf der internationalen Bühne, aber auch eine Vorreiterrolle Japans in einem neuen „Asianismus", welche allerdings in Widerspruch zu Ishiharas antichinesischen Bemerkungen steht, wie Antoni verdeutlicht.

Im Beitrag von Sven Saaler wird die Entstehung, Entwicklung und politische Anwendung der Ideologie des Asianismus bzw. des Pan-Asianismus historisch eingeordnet. Dabei verdeutlicht der Autor, daß die Denkströmung des Pan-Asianismus in ihrer Frühphase eine stark regionalistisch orientierte Ideologie war. Da Japan bis ans Ende des 19. Jahrhunderts noch zu schwach war, um sich alleine gegen die Westmächte verteidigen zu können, wurde eine auf Kultur, Schrift, Religion und Rasse basierende „asiatische Identität" propagiert, die zur Grundlage für eine Kooperation der asiatischen Nationen und Völker – gegen den Westen – werden sollte. Mit dem Erstarken Japans und der Expansion auf dem Kontinent wurde dieser frühe Pan-Asianismus jedoch immer mehr für die Ziele des Nationalstaates bzw. die Ziele des japanischen Imperiums herangezogen, bis er zu einem bloßen Instrument zur Legitimation der Kolonialherrschaft verkommen war. Die offensichtlichen Widersprüche, die in der Forderung nach der „Befreiung Asiens" durch den Pan-Asianismus auf der einen Seite und der Errichtung einer japanischen Kolonialherrschaft über Teile Asiens begründet liegen, haben sich bis in die gegenwärtige Geschichtsschreibung überliefert, wenn manche Historiker im Rückblick die japanischen Aggressionskriege und die Kolonialherrschaft als selbstlosen Akt zur Befreiung Asiens interpretieren.

Matthias Koch untersucht Grundprobleme der nationalen Selbstbehauptung Japans durch Wissenschaft, Technik und Industrie und damit in Zusammenhang stehende Streitfragen der Besonderheit des japanischen Entwicklungsweges. Dabei wird das Spannungsverhältnis von regionaler bzw. nationaler Identität, Universalismus und Kulturrelativismus beleuchtet und die Entstehung der japanischen Wissenschafts- und

Technikgeschichtsschreibung im Zuge der politisch-militärischen und wirtschaftlichen Selbstbehauptung diskutiert, die Grundlage für divergente Selbstbehauptungsdiskursstränge bis hin zum aktuellen Nobelpreisboom in Japan wurde. Diese Stränge reichen von linksorientierten teleologisch-mechanistischen Erklärungsmustern nationaler Entwicklungsgeschwindigkeiten im Rahmen der Debatte über den Charakter und die Entwicklung des japanischen Kapitalismus seit den 1920er und 1930er Jahren bis hin zu aktuellen rechtsorientierten Geschichtsinterpretationen, welche die transhistorisch-moralische Erstklassigkeit Japans hervorheben.

China

Wie die japanischen, so zeichnen sich auch viele chinesische Selbstbehauptungsdiskurse durch die historische Kontinuität nicht nur ihrer Ziele, sondern vor allem der Begrifflichkeit aus, in der sie formuliert werden. Oft ist das dabei in Anschlag gebrachte Vokabular von westlichen Klassikern der nationalen und kulturellen Selbstbehauptung entlehnt, wie Joachim Kurtz in seinem Beitrag zu J. G. Fichte als „Redner an die chinesische Nation" nachweist. Kurtz zeigt, daß die Motive, welche chinesische Rezipienten im Verlauf des 20. Jahrhunderts für Fichte eingenommen haben, ideologische Meinungsunterschiede überwanden. Vor dem Hintergrund einer nahezu „beliebig aktualisierbaren Bedrohung" des Landes beriefen sich chinesische Intellektuelle unterschiedlichster politischer Ausrichtungen auf Fichtes Ethos der absoluten Selbstlosigkeit, seine vermeintliche Funktion als Bußprediger der moralischen Erneuerung und insbesondere seine Rhetorik der totalen Identifikation mit der metaphysisch begründeten Nation. Kurtz illustriert, daß die Rezeption Fichtes äußerst selektiv erfolgte und besonders auf Elemente zielte, die eine Aufgabe des in der chinesischen Fichte-Literatur häufig so benannten „kleinen Ichs" – nämlich des Individuums – zugunsten des „großen Ichs" – der Nation – rechtfertigten. Die überaus prominente Rolle, die chinesische Fichteaner den Intellektuellen innerhalb der immer wieder beschworenen nationalen Notgemeinschaft zuwiesen, deutet darauf hin, daß Fichte nicht nur zur nationalen Selbstbehauptung vereinnahmt wurde, sondern auch dazu beitragen sollte, die schwindende gesellschaftliche Bedeutung des Gelehrtenstandes im China des 20. Jahrhunderts zu verteidigen.

Wie Shimada Shingo feststellt, ist die Übersetzung von westlichen Schlüsselbegriffen in nichtwestlichen Kulturen zu einem konstitutiven Element von Diskursen über die eigene kulturelle Identität geworden. In

vergleichbarer Weise stellt sie einen wesentlichen Bestandteil des „heteronom geleiteten Ethnozentrismus" (Mishima) dar, der sich in vielen chinesischen Selbstbehauptungsdiskursen nachweisen läßt. Die Beiträge von Iwo Amelung und Michael Lackner zeigen an Hand von Beispielen aus zwei unterschiedlichen Bereichen, wie wichtig Übersetzungen aus westlichen Sprachen bzw. dem Japanischen und die damit verbundene Reklassifikation des traditionellen Wissenskanons entlang der Linien westlicher Taxonomien für die Konstruktion chinesischer Selbstbehauptungsdiskurse geworden sind. Viele solche Diskurse sind bis heute wirksam und haben in der rezenten Vergangenheit eher noch an Einfluß gewonnen.

Iwo Amelung beleuchtet in diesem Zusammenhang die Ursprünge und die Entwicklung der Wissenschafts- und Technikgeschichtsschreibung in China. Obwohl Wissenschafts- und Technikgeschichte in der VR China als akademische Disziplin erst in den 1950er Jahren etabliert wurde, lassen sich ihre Wurzeln bis zur Rezeption „westlichen Wissens" in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zurückverfolgen. Amelung zeigt, daß der Westen auch in den folgenden Jahrzehnten nicht nur die entscheidenden begrifflichen Ressourcen für die Neubewertung der eigenen Tradition bzw. für die Entdeckung einer indigenen wissenschaftlichen und technischen Tradition lieferte, sondern auch einen prägenden Einfluß auf die zu untersuchenden Inhalte und selbst auf häufig verwendete Motive und Begriffe hatte. Obwohl die explizit propagandistische Verwendung von Wissenschafts- und Technikgeschichte zu „patriotischen" Zwecken in der VR China erst nach 1949 unter sowjetischen Einfluß begann, konnte man auch hier an Entwicklungen aus den 1920er und 1930er Jahren anknüpfen. Wissenschafts- und Technikgeschichte wurde so zu einem äußerst „erfolgreichen" Selbstbehauptungsdiskurs, wie die fortdauernde Allgegenwart vermeintlicher wissenschaftlicher und technischer „Traditionen" im öffentlichen Leben Chinas beweist.

Michael Lackners Aufsatz zu den Legitimationen des modernen Neokonfuzianismus analysiert die Bemühungen von wichtigen Vertretern dieser Geistesströmung, den sogenannten „Konfuzianismus" und seine zeitgenössischen Reformulierungen im Rahmen der für die Entwicklung des Abendlandes als fundamental erkannten Kategorien Religion und Philosophie zu verankern. Der Nachweis, daß das konfuzianische Erbe einen auch für die Gegenwart bedeutsamen Wissensschatz darstellt, der den abendländischen Traditionen von Philosophie und Religion zumindest ebenbürtig ist, ist ein zentrales Motiv in den Selbstbehauptungsdiskursen chinesischer Philosophen. Die oft geradezu pathologisch starre Ausrichtung auf die entliehenen Schlüsselbegriffe, in denen dieses selbstgewählte Ziel angestrebt wird, behindert bis heute in vielerlei Hinsicht

das Entstehen eines genuin interkulturellen und intellektuellen Miteinanders, wie Lackner in seiner Analyse von Schriften des chinesischen Religionsphilosophen Liu Shu-hsien (Liu Shuxian) belegt. Zwar hält Lackner die Verbindung, die Liu zwischen dem Konfuzianismus und den religionsphilosophischen Vorstellungen Paul Tillichs herstellt, für potentiell fruchtbarer als die Bemühungen früherer Generationen moderner Neukonfuzianer. Dennoch zeigt seine Analyse, daß Liu Tillich vor allem dazu verwendet, die postulierte Modernität des Konfuzianismus zu bekräftigen, so daß letztlich auch in diesem Falle gilt, daß „reduziert auf Begriffe einer nicht genuinen Systematik" das Genuine verlorengeht. Eine aus Lackners Lektüre Liu Shi-hsiens abzuleitende methodologische Konsequenz lautet, daß bei der Auseinandersetzung mit den scheinbar rein innertheoretischen Argumenten, die in dem rapide an Umfang gewinnenden Schrifttum zur chinesischen Philosophie und / oder Religion entwickelt werden, stets auch außertheoretische Beweggründe zu beachten sind, die im wesentlichen unter dem Begriff der Selbstbehauptung zusammengefaßt werden können.

Yvonne Schulz Zinda erörtert in ihrem Beitrag aus vergleichender Perspektive die überraschende Konjunktur der Berufung auf nationale Gründungsmythen in der VR China und in Nordkorea seit den 1990er Jahren. Die Wiederbelebung des Kults um den Gelben Kaiser in der VR China und die „Entdeckung" des Grabes von Dangun in Korea stehen mit dem Zurücktreten von kommunistischen Ideologien seit dem Massaker vom 4. Juni 1989 und dem Zerfall der Sowjetunion in Verbindung. Schulz Zinda betrachtet diese Gründungsmythen als „Ethnosymbole" und stellt dar, daß sie in beiden Ländern erstmals zu Beginn des 20. Jahrhunderts unter dem Einfluß des Sozialdarwinismus in gegen den Westen bzw. die Kolonialmacht Japan gerichteten Selbstbehauptungsdiskursen instrumentalisiert wurden. Die Gleichzeitigkeit der Renaissance von Gründungsmythen in der VR China und in Nordkorea darf laut Schulz Zindas Analyse dennoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß in beiden Ländern unterschiedliche Ziele verfolgt werden: In China soll die Berufung auf den Gelben Kaiser dazu dienen, die Kultur eines artifiziellen chinesischen Staatvolkes zu historisieren. Die Historisierung Danguns in Nordkorea hat hingegen das Ziel, eine direkte Abstammungslinie von Dangun zu Kim Il Sung und seinem Sohn Kim Jeong Il zu konstruieren, während die Lokalisierung seines Grabes in Pyeongyang einen auch geographisch begründeten Führungsanspruch der Kim-Dynastie über alle Koreaner untermauern soll.

Korea

In den Beiträgen zu Korea werden die Zusammenhänge zwischen den Selbstbehauptungsdiskursen und der gesellschaftlichen und politischen Entwicklung in Korea angesprochen. Die Aufsätze verdeutlichen den zeitgebundenen Charakter der koreanischen Selbstbehauptungsdiskurse. Die Beiträge von Han Sang Jin und von Chon Sung U legen zudem Gedanken über die zukünftige Gestaltung des koreanischen Nationalismus und der nationalen Kultur dar. In diesem Sinne sind beide selbst Teil und Ausdruck der gegenwärtigen Selbstbehauptungsdiskurse in Korea.

Han Sang Jin hatte während der Präsidentschaft von Kim Dae Jung (1998–2002), also auch zum Zeitpunkt des Symposiums in Seoul, das Amt des Vorsitzenden der Präsidialkommission für politische Planung inne. Zugleich war er in der „Bewegung für die Zweite Gründung des Staates", die Präsident Kim zur Überwindung der Asienkrise 1997/98 anläßlich des 50. Jahrestages der Gründung Südkoreas am 15. August 1998 ausgerufen hatte, für den Bereich Kultur und Gesellschaft zuständig. Betonte Präsident Kim, um das Land zu erneuern, sei das „Fundament" (*gibon*) der Nation wiederherzustellen, so sah Han Sang Jin das Wesen dieses Fundaments im traditionellen Konfuzianismus, speziell in der Lehre vom *zhongyong*, dem „Einhalten der Mitte". Von einer posttraditionellen Interpretation des Konfuzianismus ausgehend erläutert Han Sang Jin in seinem Beitrag, wie die konfuzianische Tradition in der modernen Demokratie Koreas zu erneuern sei. Er vertritt eine moderate, vermittelnde Position in der jetzigen „Konfuzianismus-Debatte", in der sich die Befürworter einer Beseitigung des konfuzianischen Erbes („Konfuzius muß sterben, damit das Land lebt") und die einer Wiederherstellung der konfuzianischen Werte („Konfuzius muß leben, damit das Land lebt") gegenüberstehen.

Chon Sung U untersucht zunächst die historischen Gründe für den bemerkenswert starken Nationalismus in Korea. Dazu gehören Erfahrungen wie die Kolonialisierung durch Japan, die Teilung des Landes, der Bürgerkrieg und die politische Instrumentalisierung des Nationalismus durch Park Chung Hee (1961–1979), aber auch der „Volksnationalismus" der demokratischen Kräfte, der als Reaktion zum chauvinistischen Nationalismus Parks entstanden war. Danach beschäftigt sich Chon mit der Zukunft des koreanischen Nationalismus in Zeiten der Globalisierung. In der demokratischen Transformation des geschlossenen zu einem offenen Nationalismus sieht er den einzig gangbaren Weg für den koreanischen Nationalismus.

In seinem Beitrag „Korea im Wettstreit mit Japan" kontrastiert Josef A. Kyburz koreanische und japanische Selbstbehauptungsdiskurse. Die

am weitesten verbreiteten Selbstbehauptungsdiskurse in beiden Ländern sind dabei die, die in der fernen Vergangenheit liegende Vorfahren, die Homogenität des Volkes und die hohe Entwicklungsstufe der Kultur mitsamt der einzigartigen Qualität ihrer Produkte zum Thema haben. Kyburz zeigt, daß sich koreanische und japanische Selbstbehauptungsdiskurse wesentlich durch ihren jeweiligen Antagonisten und den Zeitpunkt ihrer Entstehung unterscheiden. Während sich japanische Selbstbehauptungsdiskurse vor allem gegen den Westen richten und ihren zeitlichen Ursprung in der japanischen Konfrontation mit dem Westen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts haben, zielen koreanische Selbstbehauptungsdiskurse in erster Linie auf den ehemaligen Kolonialherren Japan und beginnen in größerem Umfang erst nach der Unabhängigkeit im Jahr 1945. Aus diesem Grunde bedienten sich viele korenanische Selbstbehauptungsdiskurse einer „wissenschaftlichen" Argumentation, die sich signifikant von der vorwiegend ideologisch geprägten Natur der Identitätskonstruktion seit der Meiji-Restauration (1867/68) abhebt.

Lee Eun-Jeung beleuchtet die Wandlungen der koreanischen Selbstbehauptungsdiskurse am Beispiel der nationalen Verehrung Ahn Choong Kuns, der 1909 Itō Hirobumi, den früheren japanischen Premierminister, in Harbin erschossen hatte. Durch seine Tat wurde er schon damals zum Symbol des „lebendigen Nationalgeistes". Mit den politischen und wirtschaftlichen Verhältnissen änderten sich die Wahrnehmungen Ahn Choong Kuns und die Bezeichnungen für ihn, und zwar sowohl im Süden wie im Norden des Landes. In den 1990er Jahren wurde sein Konzept von Asien als Friedensgemeinschaft wiederentdeckt. In diesen sich wandelnden Bildern von Ahn Choong Kun spiegeln sich die Selbstwahrnehmungen Koreas über das letzte Jahrhundert wider.

Der Beitrag von Alex Demirovic zu „Globalisierung und regionalistische Identität" schließt den Band ab und setzt zugleich einen globalen Kontrapunkt aus der Vogelperspektive zur im Hauptteil des Buches fokussierten Region. Hier wird der quasi-zwanghafte Charakter von Selbstbehauptung durch Subjekte oder Kollektive verdeutlicht, der mit naturgesetzmäßiger Sachnotwendigkeit zur Verteidigung gegen Angriff und zur Aktion gegen einen bevorstehenden möglichen Angriff führt. Der weltweite Siegeszug der kapitalistischen Produktionsweise und die damit einhergehende Globalisierung hat der nationalistischen Selbstbehauptung neue Impulse gegeben und die ubiquitären Selbstbehauptungsdiskurse forciert. Der Beitrag hinterfragt die Globalisierung und ungleiche Entwicklungsgeschwindigkeiten und benennt Sieger und Verlierer dieses Prozesses unter Bezugnahme auf aktuelle weltpolitische Entwicklungen.

Die japanischen, chinesischen und koreanischen Namen der in den Beiträgen erwähnten Personen werden in der in Ostasien üblichen Reihenfolge – Familienname vor Personenname – angegeben.

Copyrighted material

Selbstbehauptungsdiskurse in Japan I: Kultur und Geschichte

Copyrighted material

Ästhetisierung zwischen Hegemoniekritik und Selbstbehauptung

Mishima Ken'ichi

1. Einleitung: kulturelle Selbstbehauptung als heteronom ausgelöste Reaktion gegen die Hegemonie der anderen

Kulturelle Selbstbehauptungsdiskurse, wie wir sie aus der neueren Geschichte der intellektuellen Diskurse weltweit, vor allem aus dem Japan der 1930er Jahre kennen, werden in der Regel *heteronom* ausgelöst. Auslöser ist die reale oder vermeintliche Bedrohung des eigenen Staates, d.h. die reale oder vermeintliche politische, ökonomische oder militärische Übermacht anderer Staaten bzw. einer Staatengruppe, wie zum Beispiel der sogenannten „Westmächte" (*Ō-Bei rekkyō* 欧米列強 – oder auch *seiō rekkyō* 西欧列強). Eben deshalb verschieben sich Diskurse der Selbstbehauptung auf *Kultur* als den Rest-Bereich, in dem das Eigene vermeintlich gut abschneidet, bzw. sich zumindest aus eigener Sicht als dem Westen überlegen erweist. Sie sind aber *nicht nur* kompensatorisch und selbstproklamatorisch, sondern sie klagen willentlich oder unwillentlich auch die Hegemonie der anderen an, versuchen interessenverschleiernde Legitimationsdiskurse der Starken zu denunzieren. Diese manchmal hegemoniekritischen Diskurse sind aber beinahe ausnahmslos rückwärtsgewandt, selektiv und essentialistisch.

Rückwärtsgewandt sind sie, indem sie auf die Geschichte zurückgreifen, zum Beispiel auf den „heiligen" Ursprung einer Nation bzw. auf die religiöse Herkunft, auf die Macht und Größe des einstigen Imperiums oder auf eine lange geistige Tradition. Manchmal wird das geschichtsträchtige und -bildende Potential der Sprache bemüht – wie einst Fichte das Deutsche als lebendige gegen das Französische als eine tote Sprache ausgespielt hat. *Selektiv* sind diese Diskurse, weil sie aus den „eigenen" kulturellen Errungenschaften diejenigen auswählen, die entweder sogar aus der hegemonialen Perspektive von außen als originell hervorgehoben werden oder die von manchen Meinungsführern als im Ausland konkurrenzfähig angesehen werden. So ist es zum Beispiel ein paar religiös gestimmten Philosophen des modernen Japan gelungen, ihren spiritualistischen Erfahrungen in zen-buddhistischen Praktiken als Quintessenz des Japanertums im Ausland Anerkennung zu verschaffen. Seit der Meiji-Zeit ist in Japan eine Redewendung geläufig, die lautet, „Auch die Ausländer (*gaijin*) schätzen

unser (...)". Bereits Fukuzawa Yukichi (1835–1901) benutzte in seiner Spätphase als Apologet des Kaisersystems ähnlich lautende Formulierungen, um die Souvenir-Industrie zu ermuntern (Fukuzawa 1959: 287). Selektiv war auch die Selbstdarstellung der eigenen literarischen Tradition. Es wurde offensichtlich schnell erkannt, daß die deftig-erotische Literatur der Edo-Zeit (1603–1867) wie die Werke von Ihara Saikaku (1642–1693) zur bürgerlichen Prüderie im Europa der Gründerzeit gar nicht paßte.

Schließlich sind die betreffenden Diskurse *essentialistisch* insofern, als sie Erscheinungen und Wesen der eigenen Kultur unterscheiden und deren Verhältnis zueinander nach eigenem Gutdünken interpretieren. Dadurch kann man den „Wesenskern" des Eigenen immer untangiert retten, indem man sagt, daß das schlechte Abschneiden der eigenen Kultur nur von dem äußeren Erscheinungsbild her komme. Was dabei als „äußerlich" gilt, entscheidet sich nach dem jeweiligen Interesse. Es herrscht dabei die Überzeugung vor, daß auf alle Fälle das Wesen an sich unbesiegbar, mit sich selbst identisch sei und sich in letzter Instanz durchsetzen werde. Das war auch die Botschaft Fichtes in seinen *Reden an die deutsche Nation*, mit denen seinerzeit der idealistische Ich-Philosoph die Tradition der modernen Selbstbehauptungsdiskurse inauguriert hat.[1] Die dabei oft eingesetzten Kategorien sind zum Beispiel Einzigartigkeit, Kontinuität, Entwicklung, Einheit in Vielfalt, geistige Tiefe, aber auch – besonders in Japan – Homogenität.

Diese rückwärtsgewandten, selektiven und essentialistischen Diskurse der kulturellen Selbstbehauptung sind, wie eingangs erwähnt, *heteronom* induziert. Damit sind sie oft abhängig von den kategorialen und argumentativen Strategien, wie sie auf seiten der hegemonialen bzw. der als hegemonial wahrgenommenen Mächte zu deren Selbst*bestätigung* eingesetzt werden. Beispielweise wurden im modernen Japan viele Begriffe und Strategien relativ unreflektiert übernommen und variiert, mit denen einst die europäische Elite sich selbst zelebriert hatte. Selbst*behauptung*sdiskurse sind oft Spiegelungen der Selbst*bestätigung*sdiskurse der „Starken". Hier liegt auch der Grund der vorhin angedeuteten Dialektik von kompensatorischer Selbstproklamation und erbitterter Hegemoniekritik, die uns bei der Analyse noch begegnen wird.

2. DIE GÄNGIGE KONTROVERSE ÜBER DIE METHODEN

Für die Illustrierung dieser Struktur (rückwärtsgewandt, selektiv, essentialistisch, aber auch die eben erwähnte Spiegelungsstruktur) eignen sich

[1] Zur Rhetorik der Unbesiegbarkeit des eigenen deutschen Wesens siehe Etienne Balibar (1990: 57–81).

die Diskurse im Japan der 1930er Jahre. Wenn ich sie aber hier analysiere, so nicht nur wegen dieser Struktur, sondern vor allem deswegen, weil die damaligen kulturellen Selbtbehauptungsdiskurse lang anhaltende Auswirkungen haben. Sie prägen noch heute auf eine entscheidende Weise die Mentalität der kulturellen und politischen Elite Japans. Programme der japanischen auswärtigen Kulturpolitik werden ja zum beträchtlichen Teil von diesem Geist getragen. Allerdings leidet die kulturwissenschaftliche bzw. japanologische Beschäftigung mit den damaligen Diskursen oft unter einem methodischen Spagat. Häufig kommt die folgende Kontroverse vor: Im Zusammenhang mit der Frage nach ihrer geistigen Komplizenschaft mit dem japanischen Faschismus steht die entlastende Apologetik der ideologiekritischen Aburteilung gegenüber.

Auf der einen Seite wird zwecks Entlastung verlangt, die historische Perspektive der betreffenden Autoren zu übernehmen. Man versucht damit die namhaften Vertreter der damaligen kulturellen Selbstbehauptungsdiskurse wie Watsuji Tetsurō (1889–1960), Nishida Kitarō (1870–1945) und andere Angehörige der sogenannten Kyōto-Schule, aber auch Volkskundler wie Orikuchi Shinobu (1887–1953) und Yanagita Kunio (1875–1962) aus ihrem zeithistorischen Kontext zu verstehen. Gefordert wird die Rekonstruktion ihrer Zeiterfahrungen. Ein typisches Argument der Entlastung lautet etwa: Die genannten Wissenschaftler hätten ja die eigene Zeit als schicksalsträchtige Krise der Moderne betrachtet. Sie alle hätten zum Zweck der Überwindung der in eine Krise geratenen Moderne über die „besondere welthistorische Rolle Japans" nachgedacht. Man müsse auch die weltpolitische Situation berücksichtigen, in der sich Japan ab den frühen dreißiger Jahren befand, nämlich die zunehmende politische und ökonomische Isolierung durch die Westmächte, die ihrerseits auch ihre eigenen Interessen verfolgt hätten. Eine ungeheuere Last habe auf der Nation und damit auf den Schultern der geistigen Elite gelegen. Nur aus dieser Situation ließen sich sowohl ihre Bekenntnisse zur eigenen Kultur als auch ihre selbstgewählte Verwicklung in chauvinistische Diskurse verstehen. Zur „ausgewogenen" Einschätzung werden häufig durchaus kapitalismus- und zivilisationskritische Passagen der genannten Autoren zitiert. Ebenfalls wird auf ihre manchmal schillernde Distanzierung von der damaligen militärischen und politischen Führung, die einen Amoklauf startete, mit bedeutungsvoller Miene hingewiesen.[2]

[2] So wird immer wieder darauf verwiesen, daß sogenannte liberale Admiräle der Marine zusammen mit Nishida versucht haben, einen Friedensplan auszuarbeiten. Zur „Renaissance der Kyōto-Schule" siehe Feuilleton der *Asahi Shimbun*, Abendausgabe, 13.02., 14.02. und 15.02.2003. Siehe dazu auch Ōhashi Ryōsuke (2001).

Daß in den meisten Fällen dieser akademischen Ehrenrettung Erfolg beschieden war, zeigt die Geschichte ihrer Rezeption in den letzten fünf bis sechs Dekaden. Man redet inzwischen sogar von einer „Renaissance der Kyōto-Schule".[3] Natürlich wäre es naiv, wenn wir diese „Renaissance" so verstehen würden, als hätten die betreffenden Autoren und deren Texte ihre einstige Aura und realen Wirkungsmächte zurückgewonnen. Abgesehen davon, daß wir ohnehin in einem Zeitalter leben, wo die philosophischen und geisteswissenschaftlichen Diskussionen an gesellschaftlicher Brisanz zu verlieren scheinen, wäre die Rede von einem Comeback historisch unreflektiert. Die Renaissance geschieht sozusagen branchenintern, in einer Enklave. Sie ist jedoch symptomatisch für die allgemeine Stimmung. Die unterschwellig starke Wirkung, die die Vertreter der Kyōto-Schule ohnehin genießen konnten, wird damit auch innerhalb der Zunft salonreif. Das macht die öffentliche Anerkennung noch spürbarer.

Auf der anderen Seite werden die genannten Autoren aus der Perspektive der Nachkriegsdemokratie als geistige Helfershelfer jener chauvinistischen Staatsführung gebrandmarkt, die Japan in den Abgrund stürzen ließ. Hingewiesen wird auf die ideologieplanerische Rolle, die sie gewollt oder ungewollt gespielt haben. Vorgeworfen wurde ihnen nicht nur Mitläufertum, sondern auch Ethnozentrismus und Rassismus, Nationalismus und Chauvinismus, bestenfalls eine Entpolitisierung und Ignorierung realer Probleme, neuerdings auch ein Kulturessentialismus. Daneben werden ihnen wissenschaftliche Fehler zur Last gelegt. Viele Mißverständnisse in der Beschäftigung mit den Texten Herders, vor allem der Philosophen des deutschen Idealismus, werden angeprangert. So hat beispielsweise Shikaya Takako längst plausibel nachgewiesen, daß sich Nishida kaum mit Texten des deutschen Idealismus auseinandergesetzt hat, und an denjenigen Stellen, wo der Einfluß von Philosophen wie Hegel und Fichte offensichtlich erscheint, es sich nicht selten um grandio-

[3] Das Gesamtwerk von Nishida wird zur Zeit von dem renommierten Verlag Iwanami wiederaufgelegt. Außerdem erscheint in einem in Kyōto ansässigen Verlag namens Shōwadō in unregelmäßigen Zeitabständen die Reihe *Nihon no Tetsugaku* [Die Japanische Philosophie]. Die Reihe ist hauptsächlich auf die Kyōto-Schule fokussiert. Der Herausgeber ist Fujita Nobukatsu, der als erster den eigens an der Universität Kyōto gegründeten Lehrstuhl für moderne japanische Geistesgeschichte (*shisōshi*) erhielt, der von Haus aus eher ein Schelling-Spezialist ist, was aber gut zur Tradition der Kyōto-Schule paßt.

se Mißverständnisse handelt.[4] Das ließe sich durchaus auch für das Verhältnis von Watsuji zu Heidegger (1889–1976) sagen.

Die Identifikation mit der Perspektive der praktisch Betroffenen gegen eine nachträgliche Verurteilung und die immanente Rekonstruktion gegen den von außen her angewendeten moralisierenden Maßstab stehen dabei einander gegenüber. Die Verteidiger, die auf einer tieferen, „eigentlichen" Ebene diskutieren wollen, reden von Oberflächlichkeit, mit der die „politisch naiven" Kritiker ihre Moralkeule schwingen.[5] Der Schlagabtausch zwischen den epigonalen Adepten und den Ideologiekritikern erinnert ein bißchen an die Kontroversen, die in Deutschland seit den 1950er Jahren über Martin Heidegger und Ernst Jünger (1895–1998) geführt werden.

Dabei sind ungeachtet der Dauerdiskussion über die intellektuelle „Vergangenheitsbewältigung" Grundgedanken der Kyōto-Schule mit ihrer gelungenen akademischen Ehrenrettung auf breiter Front rezipiert worden. Oft zitiert und bejubelt, sind sie dem lesenden Publikum quasi in Fleisch und Blut übergegangen. Zu den wichtigen Lehren dieser Schule, die bis heute über soziale Unterschiede der Leserschaft hinweg unverändert stillschweigende Zustimmung finden, gehören vor allem folgende: die welthistorisch besondere Rolle Japans als Bollwerk gegen den Vormarsch der kolonialen „Zivilisation der Weißen" (*Ō-Bei hakujin bunmei* 欧米白人文明); die daraus resultierende besondere Vermittlungsfunktion Japans zwischen Ost und West; die einzigartige Homogenität der japanischen Nation; die gleichfalls einzigartige Kontinuität des Kaiserhauses als Integrationsmedium der Nation; die besondere Kultiviertheit im Alltagsleben des Volkes, das deswegen den europäisch-kapitalistischen, d.h. den krassen sozialen Gegensatz nicht kenne; die Bedeutung der Weisheit, die im bodenständigen traditionellen Bauernleben mit seinen Bräuchen und Sitten stecke. Dazu gehört auch die Liebe zum feinen Schatten, ein

---

[4] So heißt es bei Shikaya Takako (1984: 77) wie folgt: „Jene Aufgaben, die die Philosophen des deutschen Idealismus zu bewältigen versuchten, um deren Lösung sie sich zumindest anstrengten, wurden von der Philosophie Nishidas nicht übernommen."

[5] Satō Yasukuni schreibt als Nachfolger auf dem Lehrstuhl Watsujis an der Universität Tōkyō (Tōkyō Daigaku): „Man weiß nicht, wie man reagieren soll, wenn sich jemand nur an einer bestimmten Ideologie der Zeit nach dem Krieg orientiert, und einige Äußerungen von Watsuji während und nach dem Krieg unter völliger Mißachtung des Kontextes, in dem sie geschrieben wurden, aufpickt." (Satō 1999: iv). Auch das neue Buch von Mine Hideki (2002) über Heidegger und die japanische Philosophie unter besonderer Berücksichtigung von Watsuji Tetsurō, Kuki Shūzō und Tanabe Hajime ist im Grundton auf eine Entlastungsstrategie, auf die Betonung des Kontextes ausgerichtet.

Ausdruck der besonderen ästhetischen Sensibilität, die nicht nur in Ostasien, sondern selbst in dem sonst stets bewunderten Westen ihresgleichen suche. Alle genannten Autoren teilen mehr oder weniger zumindest einen Großteil der hier aufgezählten Dogmen. Auch Tanizaki Jun'ichirō (1886–1965) mit seinem Werk „Lob des Schattens" gehört in diesen Kontext der Diskurse der 1930er Jahre.

Es gibt viele Wege, auf denen dieses Credo bis in die Mikrozellen des Alltagslebens vordringt. Dort ist die Herkunft der einzelnen Argumentationen nicht mehr so wichtig. Kanäle der Vermittlung sind nicht nur Diskurse der „geistigen Eliten", sondern auch die Schulen, vor allem Schulbücher für Japanisch und Geschichte, Fernsehprogramme und andere Massenmedien, Reklame der Tourismusbranche, Inszenierung von Staatsbesuchen einschließlich der kulturpolitischen Kampagnen für das Weltkulturerbe. Gegen diese gewaltige Masse von Diskursen versinkt jeder ideologiekritische Warnruf im angenehm plätschernden Meer der Konformität.[6]

Während in der japanischen Diskussion nach dem Ausweg aus dieser Polarität vergeblich gesucht wurde, verdanken wir dem amerikanischen Japanologen Harry Harootunian zumindest einen Hinweis, wo eine Möglichkeit zum methodischen Durchbruch aus dieser sterilen Polarisierung liegen könnte (Harootunian 2000: 183–198). Am Beispiel von Yanagita und Orikuchi stellt Harootunian dar, worauf ihre Modernitätskritik zielte. Laut Harootunian ging es ihnen im allgemeinen um die Kritik an der Entwurzelung und der Konformierung des Lebens durch die Modernisierung im allgemeinen, an dem von der Zentralregierung ausgehenden kulturadministrativen Zugriff auf die Tradition im besonderen, der mit den eingeführten wissenschaftlichen Methoden westeuropäischer Provenienz überall erfolgte. Orikuchi kritisierte zum Beispiel stets die staatstragende Literaturgeschichtsschreibung, die die Professsoren der Universität Tōkyō (Tōkyō Daigaku) propagierten. Es geht also nach Harootunian um Formen der intellektuellen Aneignung der Vergangenheit. Dabei versucht Harootunian eine deutliche Paralle zum Ursprungsdenken von Walter Benjamin (1892–1940) herzustellen. Aus der Intuition, daß bei der Modernisierung etwas verlorengegangen sei („something had been lost in Japan's commitment to modernity"; Harootunian 2000:

[6] Im Oktober 2003 hat das Kultusministerium im Rahmen des sogenannten Center of Excellence-Programms (COE) der in Kyōto ansässigen Universität Ritsumeikan (Ritsumeikan Daigaku) ein Projekt über die sogenannte Kyōtogaku (Kyōto-Wissenschaft) mit einem Volumen von mehreren hundertmillionen Yen bewilligt, ein Zeichen dafür, welche Art von Konsens hier herrscht. „Kyōto-gaku" soll eine neue identitätsstiftende Wissenschaft sein.

183), schöpften laut dem Vertreter der Chicago-Schule die nicht-marxistischen Intellektuellen der 1920er und 1930er Jahre ihre evokativen Appelle an den Ursprung. Asymmetrie als „principal condition of capitalist modernization" erweckte bei ihnen ein schärferes Bewußtsein für das, was anders gewesen war, was noch Authentizität beanspruchen könnte, eine andere Signifizierung für die Dichotomie von „modern" und „native" als die landläufigen, nach denen „modern" als „fortschrittlich", ja „gut" und „native" als „rückschrittlich", ja als „schlecht" gelten. Genauso wie Walter Benjamin auf der Suche nach dem nie dagewesenen Ursprung, einem anderen Namen für die Utopie einer klassenlosen Gesellschaft, in der „Jetztzeit" „Einsprengsel" eben dieses Ursprungs, nämlich die von der Modernität getilgten Differenzen, gesucht hat, hat eine Gruppe der japanischen Intellektuellen in diesen Differenzen ephemere Schatten des Ursprungs zu sichern versucht. Insofern stecken nach Harootunian in dem Versuch von Yanagita und Orikuchi, das traditionelle Dorfleben, das 2000 Jahre mit sich selbst identisch gewesen sein soll, in Abhebung gegen die Moderne zu rekonstruieren und in Okinawa das sogenannte Land der Mutter als Ort von Differenz und Ursprung zu suchen, durchaus subversive Momente.

Jedem Leser, auch Harootunian, ist jedoch der Unterschied klar, der zwischen den japanischen Interpreten der angeblich eigenen archaischen Kultur und dem aus Deutschland vertriebenen jüdischen Intellektuellen liegt. Während die ersteren evozierende Vorstellungen des eigens projizierten uralten Lebens entwickelten, versuchte der letztere durch Destruktion der Koninuität vom Gewaltzusammenhang und durch Sammlung von Erinnerungsstücken des 19. Jahrhunderts die Spuren einer Konstellation zu finden, wo diese Erinnerungsstücke zu einem bisher unbekannten Mosaikbild zusammengesetzt werden könnten. Die Moderne war zwar auch für Benjamin die „Hölle". Aber Ausweg aus dieser Hölle suchte er nicht im Rückgriff auf die Geschichte, sondern in jenem surrealistisch gedachten Moment, wo „geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem" (Benjamin 1991: 694) die „Hoffnung der Hoffnungslosen" aufblitzen läßt, nämlich im Zeitenbruch. Die kulturalistischen Apologeten des angeblich Eigenen unterscheiden sich von dem exilierten Intellektuellen durch ihre Einstellung zum Potential der Modernität. Bei Benjamin geht es ja um die Opposition gegen die reale Brutalität der Modernität, wie sie zum Beispiel die Dadaisten und Surrealisten entwickelt hatten, an die sich Benjamin kritisch anschloß, während die japanischen Kulturapologeten mit ihrem Wiederholungsdenken eher an Martin Heidegger erinnern, von dem sich Benjamin schon früh radikal distanzierte. Harootunian schreibt: „How distinct this activity (für die Bewahrung des authentischen japanischen Alltagslebens

in den Dörfern, d. Verf.) was from Benjamin's own sympathetic remembering of capitalism's early history in the Paris Arcades reveals the different political purposes the operations were made to serve, and demarcates what Raymond Williams distinguished as modernists who were progressive looking from modernist opposed to modernity" (Harootunian 2000: 187).

Harootunian weist auf den naheligenden Zusammenhang zwischen dem Zeitgeschehen, nämlich dem herannahenden Krieg und den nationalistisch gewordenen Äußerungen von Yanagita und Orikuchi hin. Er zitiert auch zum Triumphieren geneigte Äußerungen von Orikuchi aus der Kriegszeit. Das ist zwar letzten Endes ein ideologiekritisches Verfahren. Dabei geht es aber weniger um den Zweifel an der menschlichen Integrität der betreffenden Autoren als vielmehr um deren begriffsstrategische Fehler und verzerrte Wahrnehmungen. Mit meinen Worten würde ich sie in zwei Punkten zusammenfassen: Beide, aber nicht nur sie, haben erstens das Urtümlich-Archaische mit dem Authentischen verwechselt. Aus diesem begriffsstrategischen Fehler resultiert der zweite, genauso gravierende Fehler in der Wahrnehmung, daß nämlich die gegenwärtigen Reste der vergangenen Lebensformen, die in den ländlichen Gegenden, vor allem auf Okinawa noch existierten, als das ewig unveränderliche Japanertum, bzw. als dessen Quintesenz angesehen werden. Das Kontinuitätsdenken, das Walter Benjamin haßte, kehrte somit ein.

3. WATSUJI ALS FALLBEISPIEL

Ich möchte auch, statt in der inzwischen beinahe routinierten Kontroverse zwischen Entlastungsstrategien und postkolonial gefärbter Ideologiekritik weiter zu erstarren, im Anschluß an Harootunian zeigen, warum die Position der Kyōto-Schule so schillernd ist und eine gewisse Ambiguität zeigt, so daß man ihr weder mit einer immanent-hermeneutischen, entlastenden Würdigung noch mit einer postkolonialen bzw. ideologiekritischen Aburteilung allein gerecht werden kann. Denn in ihrer affirmativen Haltung zur rekonstruierten Tradition war eine Dosis kritischer und subversiver Momente mit im Spiel, und ihre Zivilisations- bzw. Modernitätskritik war stets und unauflöslich mit der Kritik am hegemonialen Westen verschmolzen. In diesem Sinn enthält die Hochstilisierung der eigens dafür rekonstruierten nationalen ästhetischen Kultur, die die Kyōto-Schule vorangetrieben hat, durchaus einen antihegemonialen Kern. Ein solches Gegenprogramm gegen den Westen und die kapitalistische Moderne, das von den Vertretern der Kyōto-Schule stets propagiert wurde, war die Minimalisierung des Lebens im Sinne des Zen-Buddhis-

mus. Ihre Betonung eines schlichten und einfachen, aufs Minimale reduzierten und ästhetischen Lebensstils im alten Japan war der intellektuelle Ausdruck einer insgeheim gewünschten Entdifferenzierung, die zwar nicht an der hochkomplexen modernen Gesellschaft vorgenommen werden kann, die aber zumindest in geistigen Freiräumen möglich war. Andererseits war diese antihegemoniale Ästhetisierung durch ein vorpolitisches Konzept der Nation, das sich bis heute erhalten hat, teuer erkauft worden. Denn im Grunde genommen war ihre Hegemoniekritik auch machtpolitisch angelegt und nicht normativ. Und darin liegt der entscheidende Grund, weshalb der antihegemoniale Kern relativ leicht in ein neues Hegemoniestreben umschlug. Deswegen kann man vom Charakter einer schillernden Ambiguität sprechen.

Den angedeuteten Zusammenhang möchte ich im folgenden an einem exemplarischen Vertreter dieser Denktstrategie, nämlich Watsuji Tetsurō aufzeigen. Watsuji Tetsurō, geboren 1889, war schon von der Studienzeit an in Philosophie und Literatur schriftstellerisch aktiv. Er war zusammen mit seinem Studienfreund Tanizaki Jun'ichirō Mitbegründer der legendären Zeitschrift *Shinshichō. Dainiji* [Die Zweite Neue Geistesströmung; 1910], deren Chefherausgeber Osanai Kaoru (1881–1928), der Gründer des japanischen Pendants der Freien Bühne, des Jiyū Gekijō [Freies Theater, 1909–1919] und des Tsukiji Shōgekijō [Kleines Theater Tsukiji, 1924–1928], war. Tanizaki verkörperte für das japanische Publikum vor allem mit seinem Werk *Lob des Schattens*, aber auch bereits im Privatleben, den stark auf die Ästhetik orientierten Lebensstil, der allerdings erst in der Moderne als solcher erkannt und in bestimmten, noch zu identifizierenden Kreisen etabliert und forciert worden ist. Mit dem stark auf die europäische Moderne orientierten Osanai, der zum Beispiel bereits 1909 Ibsens *John Gabriel Borkmann* inszeniert hat, zeigt übrigens diese persönliche Konstellation die Urszene der künstlerischen Moderne, wo die diversen Ansätze, die später radikal miteinander konkurrieren sollten, noch konfus und undifferenziert in den aus heutiger Sicht zunächst unverständlichen Verhältnissen koexistierten. Soziale Kritik, Absage an das Banausentum und ästhetischer Protest waren – durchaus ähnlich der künstlerischen Moderne in europäischen Nationen[7] – ineinander verschlungen.

Watsuji, der aus dieser Konstellation hervorgegangen ist, wurde mit zahlreichen Studien über die europäische Philosophie und die japanische

[7] Auf die Problematik der geteilten Moderne kann hier nicht ausführlich eingegangen werden, ein Hinweis auf die Urphase der italienischen Futuristen und auf ähnliche Vorgänge der Nietzsche-Rezeption soll hier genügen, siehe dazu auch Mishima 2000: 569–589.

Tradition, vor allem mit einer kulturtypologischen Essaysammlung unter dem Titel *Fūdo* [Wind und Erde; 1935] neben Nishida Kitarō (1870–1945) einer der einflußreichsten Kulturphilosophen im modernen Japan. Seine Bücher werden auch nach 1945 weiterhin gelesen, vor allem das eben genannte *Fūdo*. Teil seiner Beschreibung der klassischen japanischen Landschaft um Nara herum (Watsuji 1919) und Passagen aus *Fūdo* werden immer wieder in den Schulbüchern für Japanisch abgedruckt. Als ein Dauerbestseller des Iwanami-Verlags, wie Hermann Hesse bei Suhrkamp, hat die gebundene Ausgabe dieses quasi-klimatheoretischen und kulturtypologischen Versuchs von 1935 bis 1970 37 Auflagen, die Taschenbuchausgabe (Iwanami-Bunko-Reihe) von 1979 bis 1996 33 Auflagen erlebt.

Schon mit vierundzwanzig Jahren legte Watsuji eine umfangreiche Nietzsche-Darstellung vor; er war bewandert sowohl in den Schriften Goethes als auch in der Philosophie des deutschen Idealismus. Ein sehr deutsches Bild der klassischen Antike teilte er mit den Zeitgenossen in Deutschland. Durch die Begegnung mit der neukantianischen Schule war er mit den wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Diskussionen über die nomothetischen und idiographischen Wissenschaften gut vertraut. Er las Bernard Shaw, französische Romanciers, die berühmten Russen wie Dostojewski und Tolstoi. Somit gehört Watsuji zum avancierten Teil jener Generation, die sich, ein halbes Jahrhundert nach der Öffnung des Landes, viel von der humanistischen Tradition Europas aneignete, die aber *noch* ein halbes Jahrhundert nach der Meiji-Restauration (1868) auch umfangreiche Kenntnisse der klassischen japanischen Literatur besaß und wichtige Stücke des Kabuki- und Nō-Theaters auswendig kannte. Watsuji war also ein weltoffener, durchaus liberaler, hoch belesener, ein bißchen schöngeistig-dilettantischer, auch leicht zur Ästhetisierung des Lebens geneigter junger Intellektueller, für den auch ein Losungswort der deutschen Tradition die entscheidende Bedeutung hatte, nämlich: Bildung. Vor allem Bildung durch Kunstgenuß war ein erklärtes Lebensziel von Watsuji.

Von Anfang an war die Zivilisationskritik Watsujis Terrain. Bereits in der Frühschrift *Gūzō saikō* [Wiederherstellung der Götzen] kritisierte er scharf – wie der Titel andeutet, in Anlehnung an Nietzsche – die Gleichung von politisch-militärischer Stärke und kultureller Überlegenheit. Die damals in Japan vorherrschende Meinung, daß der militärisch-politische Aufstieg Japans auch und gerade ein Sieg der japanischen Kultur sei, war ihm zutiefst zuwider. Dabei verehrte er die alte ostasiatische Kultur und deren Spiritualität. Diese Trennung von „Oberfläche" und eigentlicher „Geisteskultur" ist nichts anderes als die Sprache des jungen Nietzsche in seiner ersten *Unzeitgemäßen Betrachtung*, in der er gegen den

Eigendünkel der reichsdeutschen Zeitgenossen polemisierte, die den Sieg im deutsch-französischen Krieg auf die prinzipielle Überlegenheit der deutschen Kultur zurückführten. Treitschke war bekanntlich Nietzsches erklärter Erzfeind.

Das gleiche Denkmuster wird auch auf den Erfolg des Westens angewendet. Distanzierung von der technischen Leistung der westlichen Zivilisation bei gleichzeitigem Verehren der großen geistigen Tradition vom Abendland finden wir bei Watsuji immer wieder: „Wir sollten uns davor hüten, daß die oberflächliche politisch-ökonomisch-wissenschaftliche Kultur des Westens unseren Geist beschmutzt, während wir spüren, daß wir uns mittels der authentischen europäischen Kultur weiterhin bilden sollten. Wir schämen uns gar nicht, die alte griechische, hebräische und christliche Kultur als unsere kulturellen Ahnen zu betrachten. Von den großen westlichen Persönlichkeiten verehren wir nur diejenigen, die gegen ihre eigene Zeit waren und ihre eigene Zeit verspotteten." (Watsuji 1963a: 272) Unter Berufung auf die große Vergangenheit gegen die eigene Zeit zugunsten einer besseren Zukunft zu sein – das ist nichts anderes als der junge Nietzsche, der in der Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung seine Aufgabe darin sah, „gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zu Gunsten einer kommenden Zeit" (Nietzsche 1988: 245) zu wirken.

Trotz des gleichen Denkmusters wird hier ein wichtiger Unterschied zu Nietzsche auch unübersehbar, nämlich der, daß bei Watsuji bereits in diesem Essay der Ausdruck „Selbstbehauptung der östlichen Kultur" (*tōyō bunka no jiko shuchō* 東洋文化の自己主張) vorkommt. Während Nietzsche mit seiner Abkehr von den Selbst*bestätigung*sdiskursen des reichsdeutschen blanken Nationalismus in den Figuren wie Dionysos in der vorsokratischen Welt und dem orientalischen Religionsstifter Zarathustra, d.h. in den vor- und außereuropäischen Traditionen eine Alternative suchte, spielt Watsuji den eigenen Osten gegen den importierten Westen aus. Watsuji warnt zwar vor blinder Selbstbehauptung im Sinne des militärisch und machtpolitisch orientierten Chauvinismus, fordert aber gegen die oberflächliche technische Zivilisation die Schaffung eines neuen Stils in allen Äußerungen des japanischen Volkes, indem er sagt, unter den östlichen Völkern seien die Japaner das einzige Volk, das voll von Vitalität sei, kräftig wachse und eine gediegene Einheit als Volk aufrechterhalte.

Diese im Kielwasser von Nietzsche vollzogene kulturgestützte Distanzierung von dem realen militärischen Japan, diese Warnung vor der politisch motivierten Selbstbehauptung und ein starkes Plädoyer für einen neuen japanischen Stil war aber nur die eine Seite. Die andere Seite war die Denunzierung des Westens, der in den anderen Teilen der Welt

seine Missetaten mit einem Auftrag seiner Zivilisation rechtfertige. Voll von Ranküne und Ressentiment, aber auch mit ironisch verpackter Bewunderung schreibt er: „Die westlichen Nationen begehen für die organisierten Interessen der eigenen Nationen häßlichste Untaten, sind aber hochgebildet, so sehr, daß sie sich mit dem Argument täuschen können, diese Taten dienten der Humanität und Menschheit. Dagegen ist unser Volk, auch wenn es für die echte Kultur kämpfen muß, nicht in der Lage, die Bedeutung des Kampfes zu verstehen." (Watsuji 1963a: 272) Wer die neueren Diskussionen in Japan kennt, vor allem die der Kollegen, die das neue revisionistische Schulbuch abgefasst bzw. verteidigt haben, dürfte bei ihnen oft eine ähnliche Mischung von ironischer Bewunderung des Westens und Selbstbemitleidung bemerkt haben. Sowohl bei den revisionistischen, volksverhetzenden Autoren wie Nishibe Susumu oder Nishio Kanji als auch beim ehrwürdigen Watsuji schlägt diese mehr oder weniger versteckte Bewunderung des Westens in die Schelte der westlichen Selbstgerechtigkeit um. Mit dieser Umkehr des Spießes rufen sie gleichzeitig zur Vision eines neuen, wiedererwachten Japan auf. Rhetorische Figuren und Argumentationsstrategien sind sich oft bis zum Verwechseln ähnlich und sogar auf der Sprachebene nachweisbar[8].

Diese Kritik am Westen im Namen der eigenen Kultur geht auf die Diskurstradition aus der Meiji-Zeit zurück, die von Okakura Kakuzō (1862–1913, Künstlername Tenshin) inauguriert worden ist. Okakura schrieb zum Beispiel: „What means these strange combinations which Europe displays, – the hospital and the torpedo, the Christian missionary and imperialism, the maintenance of vast armaments as a guarantee of peace? Such contradictions did not exist in the ancient civilization of the East." (Okakura 1904: 223) Denunzierung des westlichen Universalismus, der seines Machtwillens überführt wird, fällt zusammen mit dem Stolz auf die eigene Tradition, die keine Doppelzüngigkeit zu verstecken brauche. Bekanntlich haben sowohl Watsuji als auch Tanizaki während ihrer Studienzeit an der Kaiserlichen Universität Tōkyō (Tōkyō Teikoku Daigaku, 1909–1912) die Gastvorlesung von Okakura mit Begeisterung gehört.

Jedoch nimmt Watsuji am Ende des Essays die von ihm geforderte Trennung von Geisteskultur und realen Machtkämpfen zurück, indem er sich auf die Hautfarbe bezieht: „Wir hassen an den *Weißen* die Flachköpfe

[8] In dem nicht nur in Japan vieldiskutierten Buch *Kokumin no rekishi* [Die Geschichte des Volkes] von Nishio Kanji (1999: 435, 663 und 727) können wir ähnliche Denkfiguren in großer Zahl nachlesen. So betont Nishio zum Beispiel auf Seite 727, daß die Europäer unbefangen und ohne Schuldgefühl ihre kolonialistische Vergangenheit darstellen.

und zögern nicht, gegen diejenigen *Weißen* zu kämpfen, die glauben, sie hätten das Recht, Asiaten zu unterdrücken, nur weil sie die *Weißen* sind. Das ist unser und damit der Menschheit Kampf für die Kultur." (Watsuji 1963a: 272; Hervorhebung M. K.) Auf der einen Seite wird also die Trennung von Wesen und Erscheinung, aber auch die Differenzierung von geistigem Höhenkamm und banaler Realität gefordert, auf der anderen Seite wird jedoch die Trennung dort zurückgenommen, wo es um den *Kampf* Japans in der Welt gegen die *Weißen* geht. Das ist ein durchgehendes Muster in den Diskursen der Kyōto-Schule.

Natürlich kann niemand in den Schriften von Watsuji, aber auch von Nishida, Töne der Selbstkritik überhören. Schreibt Watsuji doch anschließend an die eben zitierten Sätze: „Vergessen wir aber dabei nicht, daß wir nur dadurch, daß wir unseren eigenen Fehler verbessern, die Fehler des Westens korrigieren können." (Watsuji 1963a: 272)[9] Selbstbehauptung war bei Watsuji und seinen Freunden stets mit Selbstkritik verbunden, nämlich Kritik gegen die eigene, von Macht- und Kapitalinteressen protegierte industrielle Modernisierung. Die Attacke gegen die eigene politische und kulturelle Umwelt – sozusagen die Ethnologie des Eigenen –, die bei Watsuji auch in der bürgerlichen Kulturkritik in Deutschland ihr Vorbild hatte, war schon damals eine Tradition, die bereits bei Mori Ōgai (1862–1922) begann und sich über Natsume Sōseki (1867–1916) bis zu den Vertretern der Kyōto-Schule erstreckte und weit hinein bis in die Nachkriegszeit und Gegenwart reicht. Viele ironische Bemerkungen von Natsume Sōseki und Mori Ōgai – man erinnere nur an *Fushinchū* [Im Umbau] – die auf die Konsequenzen der beschleunigten und einseitigen Modernisierung gemünzt waren, waren bereits damals und zum Teil heute noch Bildungsgemeingut eines jeden Gebildeten. So ist bei Sōseki über die neuen Bauarten der Billighäuser nachzulesen: „Zwischen dem Tor und dem Hauseingang ist nur noch ein Ken (1,8 Meter) Entfernung. Im Kücheneingang ist es nicht anders. Hinter und beiderseits neben dem Haus stehen die gleichen enggebauten Häuschen, ein Zeugnis vom Kampf ums Leben, das die Kapitalisten, die die gewaltige Expansion der Stadt Tōkyō ausnutzen wollen, einfach schlecht gebaut haben, um zwanzig oder dreißig Prozent Profit aus dem wenigen Investitionsgeld zu schlagen. Im jetzigen Tōkyō, vor allem in den Randzonen, wimmelt es überall von solchen Häusern. Sie verbreiten sich jeden Tag wie Läuse in den ersten Tagen der Regenzeit – mit einer außergewöhnlichen Fortpflanzungsrate. Daisuke nannte sie einmal Expansion einer Niederlage, für ihn

[9] Ähnliche Aussagen findet man auch bei Nishida, wie zum Beispiel in seinem berühmten Vortrag *Nihon bunka no mondai* [Probleme der japanischen Kultur] (Nishida 1949: 387–417).

das beste Symbol, das das jetzige Japan repräsentiert." (Natsume 2002: 83)[10]

In einem langen Aufsatz von 1931 über „Die nationale Moral", eigentlich ein Kondensat seiner Vorlesung, klagt auch Watsuji in der Nachfolge Sōsekis erbittert über den „Geist der Wirtschaft", der nach der Meiji-Restauration überall in alle Sphären des Lebens hineindrang. Es herrsche nur noch eine Jagd nach „Privatinteressen". „Die Moral, die in unserer Gegenwart waltet", komme vom „modernen europäischen Geist des Kapitalismus" (Watsuji 2000: 182). Der damals auch in Europa zum quasiklassischen Topos gewordene Haß gegen die Bourgeoisie und deren Banausentum wird von Watsuji de facto wiederholt. Trotzdem wird der Westen idealisiert, wohingegen Japan als kultureller Mischmasch verstanden wird, allerdings mit einem gleichfalls unüberhörbaren Stolz auf das eigene Potential. Der vorhin zitierte Satz – „Vergessen wir aber dabei nicht, daß wir nur dadurch, daß wir unseren eigenen Fehler verbessern, die Fehler des Westens korrigieren können" – ließe sich auch dahingegend interpretieren, daß „wir alles besser machen können". Tatsächlich zieht sich diese Botschaft teils versteckt, teils offen wie ein roter Faden durch Schriften der Kyōto-Schule über die Nachkriegszeit bis in die Gegenwart, wie zum Beispiel in dem Nihilismus-Buch von Nishitani Keiji, einem wichtigen Nishida-Schüler.[11]

Der Autor von *Fūdo* mußte zum Beispiel die schmerzliche Erkenntnis verarbeiten, daß „die Zivilisation des modernen Japan als Ganzes ein chaotisches Durcheinander" darstelle und daß „sich dies allerorten in geradezu grotesker Weise zeigt." Als frisch aus Europa zurückgekommener Professor erzählt Watsuji über sein Befremden, das er zu Hause erfahren hat: „Als ich wieder nach Japan zurückgekehrt war und die Autos und Straßenbahnen dort sah, hatte ich jedoch das Gefühl, als tobten Wildschweine durch ein Weizenfeld. Wenn eine Straßenbahn durch Straßen donnert, die von kleinen niedrigen Holzhäuschen gesäumt sind, dann hat man den Eindruck, als duckten sich diese Häuschen, als sänken sie demütig zu Boden wie Bauern beim Einzug eines Feudalherrn

[10] Watsuji war Angehöriger des Sōseki-Kreises (*Sōseki monka*). Zwischen Natsume und Watsuji gab es einen relativ intensiven intellektuellen Austausch.

[11] Nishitani Keiji (1972: 239): „Auf der einen Seite zeigt uns der Nihilismus, daß wir uns die Krise, die der westlichen Kultur bevorsteht, genau bewußt machen, daß wir uns die Analyse, die die besten Europäer entwickelten, und ihre Bemühung um die Überwindung der Moderne als unser Problem aneignen, daß wir also die bisherige Verwestlichung radikal bis zum Ende durchschreiten müssen. Auf der anderen Seite zeigt uns der Nihilismus, daß wir zu uns selbst, zu unserem vergessenen Selbst zurückfinden, daß wir auf die Tradition der ostasiatischen Kultur zurückgreifen müssen."

und seines Gefolges. Die Straßenbahn ist höher als ein einstöckiges Haus, länger als eine Hausfront und so robust gebaut, daß man sich ohne weiteres ausmalen könnte, wie sie Kleinholz aus den schwachen Häuschen machen würde, wenn sie einmal einen Tobsuchtsanfall bekäme." So habe er nach seiner Rückkehr „ein Ungleichgewicht wahrgenommen und als befremdend empfunden und erkannte nun, daß mir, wiewohl ich um das eigentliche Gleichgewicht immer schon gewußt hatte, der tatsächliche Mangel an solchem Gleichgewicht entgangen war." (Watsuji 1997: 140f.)

Diese Klage über die mißlungene Mischung von zwei Kulturen durch Polarisierung von Ost und West, über die falsche Dominanz des Westens, dieser Spott über den Imitationscharakter der japanischen Rezeption der modernen europäischen Zivilisation, diese Kritik an der eigenen Hybridität ist ein durchgehender Tenor in dieser Art von Zeit- und Kulturkritik – wer von den damaligen intellektuellen Matadoren hätte auch nur im Traum ahnen können, daß „Hybridität" inzwischen ein viel gefeiertes Wort geworden ist? An die Widersprüchlickeit, die in jeder modernen Kultur, auch in der europäischen, steckt, dachte kaum einer. Sie wurde auf die Dichotomie von Ost und West hin uminterpretiert, die die unbefragte Voraussetzung jeden kulturphilosophischen Räsonnements von damals war und zum großen Teil heute noch ist. Widersprüche gab es und gibt es nach dieser Auffassung nur bei uns, und nicht im Westen. Es gilt dann aus der Sicht solcher selbsternannter Vertreter der „eigentlichen" Kultur das jetzige Japan von diesen Widersprüchen zu befreien.

Wir haben gesehen, daß bei der Kritik an der japanischen Version der Modernität als desolates und trostloses Gemenge, auch bei der Klage über die Brutalität des Kapitals ein starkes Stück von Kritik an dem hegemonialen, oder als hegemonial unterstellten Westen mitschwingt, obwohl der Höhenkamm der westlichen Kultur stets ehrfurchtsvoll studiert wird. Gleichzeitig lehnt Watsuji das Kulturbanausentum, das den nationalen Erfolg und Aufstieg mit dem Kulturpotential der eigenen Nation erklärt, strikt ab. Auch war sich Watsuji zusammen mit Kollegen wie Nishida, die sich intensiv mit der europäischen Tradition befaßt haben, einig darin, daß dieser durch die moderne kapitalistische Gesellschaft verursachten Desolation und Auflösung (später wurde dafür in der Kyōto-Schule das von Nietzsche in Umlauf gebrachte und von Heidegger hochstilisierte Wort *Nihilismus* verwendet) mit dem Appell an die alte Kaisertreue und mit der ins Nationalistische gewendeten konfuzianistischen Moral („Loyalität und Patriotismus" – *chūkun aikoku* 忠君愛国) nicht beizukommen war. Deswegen kritisierte er immer wieder den simplen Chauvinismus, der vom Erziehungsministerium, von der militärischen Führung und von den anderen Machteliten gepredigt und propa-

giert wurde. Aus seiner Sicht stammten all diese radikalen Rufe und Schreie, all dieser leere Stolz auf den heiligen Ursprung letztendlich aus der von ihm verachteten Kokugaku-Schule Hirata Atsutanes (1776–1843), einer radikalen nationalen Ideologie am Ende der Edo-Zeit, die vehement gegen jede Öffnung des Landes kämpfte.

Ehrfurcht vor den geistigen Gipfeln des Abendlandes, Ranküne gegen den tatsächlichen oder vermeintlichen Hochmut des Westens, Verweigerung einer mißlungenen Mischung der Lebensformen, Verachtung des offiziellen blindwütigen Chauvinismus, der nur durch Verdrängung der Realität immer lauter wird, und natürlich ein tiefes Mißtrauen gegen die damals unter den Intellektuellen weit verbreiteten marxistischen Tendenzen: das sind die Stichworte, die die intellektuelle Kultur kennzeichnen, in der sich der liberale und hochgebildete Watsuji und seine Geistesverwandten befanden. Mit dieser intellektuellen Profilbeschreibung wird wohl verständlich, daß einer der wenigen Auswege, die sich für einen von Nietzsche animierten Möchtegern-Geistesaristokraten anboten, in der Ästhetisierung der eigenen kulturellen Tradition bestand. Damit meine ich nicht nur die bewundernde Betonung der traditionellen Ästhetik samt ihren verschiedenen Künsten und Kunstgewerben, nicht nur die selektive Fokussierung auf bestimmte Mentalitätsstränge wie das vorhin erwähnte zen-buddhistische Ideal der Minimalisierung des Lebens und kulturelle Konstellationen wie die ebenfalls vorhin erwähnte Betonung eines schlichten und einfachen, aufs Minimale reduzierten und ästhetischen Lebensstils im alten Japan, sondern einen allmählichen Realitätsverlust, einen um sich selbst kreisenden Reigen von Wörtern und Phrasen, mit denen das spezifisch japanische Wesen beschrieben wird, wobei auch philosophisch anmutende Termini so aufgeweicht werden, daß man sich darunter alles und nichts vorstellen kann. Die mit viel Wortschwall eigens rekonstruierte Tradition wird nicht nur substantialisiert bzw. essentialisiert, sondern auch gleichzeitig entleert und ästhetisch aufgebläht. Und diese *Entleerung durch Essentialisierung* ist das Entscheidende an den kulturellen Selbstbehauptungsdiskursen der Kyōto-Schule. Am Ende gilt vor allem bei Nishida das Nichts als das Wesen der japanischen Kultur – eine intellektuelle Akrobatik ohnegleichen. Ein seltsamer geistiger Bauchtanz findet statt. Das können wir an *Fūdo* sehen.

Überzeugt vom inneren Zusammenhang von Klima und Charakter, versucht Watsuji in *Fūdo* den sogenannten japanischen Charakter durch Ruhe und jähen Wechsel zu erklären. Er bezieht sich auf den ruhigen Wechsel der Jahreszeiten und auf die plötzlich einbrechenden gewaltigen Niederschläge während Taifun- und Regenzeit sowie in der Zeit des winterlichen Schneefalls. Er schreibt sogar, der Taifun sei durch sein jahreszeitlich bedingtes, d. h. wohl regelmäßiges Auftreten und durch seinen

plötzlichen Überfallcharakter (*toppatsuteki seikaku*) „dialektisch" – ein Argument, bei dem man beinahe die Qualität der philosophischen Bildung von Watsuji in Frage stellen könnte.[12] Das „spezifisch japanische Wesen", sei, so fährt er fort, „ein reich sich verströmendes Gefühl, das unter allem Wechsel und Wandel still fortdauert, jedoch im Augenblick des Wechsels zwischen Veränderung und Erdulden jäh zum Ausbruch kommen kann. Mitten im Aufbegehren kann dieses lebhafte Gefühl in gelassene Resignation versinken; unter dem Hochgefühl des Tätigseins taucht urplötzlich der lautlose Verzicht auf. Man könnte hier von ‚sanfter Leidenschaft' (*shimeyaka*) oder auch von ‚kämpferischer Selbstlosigkeit' sprechen. In dieser Eigenschaft zeigt sich uns der Geist Japans." (Watsuji 1997: 121) Für diese innere spannungsreiche, aber in Ruhe verharrende Gegensätzlichkeit im japanischen „Wesen" bietet Watsuji die schöne, allerdings unhistorische Metapher vom „schneebedeckten Bambus" an – Bambus ist ein subtropisches Gewächs, das zum Beispiel auf Hokkaidō nicht wächst –, womit er einen weiteren Schritt zur Ästhetisierung tut. Ein Wortschwall mit willkürlich strapazierter Metapher ist hier keine Ausnahme.

Zwar läßt sich seine Neigung zur Ästhetisierung bereits in seinen Frühschriften über die schönen Tempel und Buddha-Figuren in Nara nachweisen. Er lobte besonders die sanften, schlichten, ja zärtlichen Buddha-Figuren. Die Ästhetisierung wurde aber nach seiner Rückkehr aus Europa im Namen der japanischen Kultur systematisch ausgeweitet und intensiviert. Die großen Arbeiten über die japanische Geistesgeschichte, die Geschichte des ethischen Denkens in Japan, alle am Vorabend und während des zweiten Weltkriegs geschrieben, gehören in diesen Zusammenhang. Vor allem beginnt er jene Gemeinschaft zu betonen, die sich in der Frühzeit der japanischen Geschichte um den Tennō herum in Form einer Gemeinde kristallisiert und die die Götter dieser ackerbauenden Kultur verehrt habe. Die ursprüngliche Sittlichkeit – Watsuji benutzt ausdrücklich das deutsche Wort „Sittlichkeit", das er von der Hegelschen Darstellung der alttestamentarischen jüdischen Gemeinschaft entlehnt hat – wurde nach Watsuji im Laufe der Geschichte immer wieder verschüttet, bleibt aber unverändert und heute noch wirksam auch in dem oben beschriebenen Nationalcharakter. Sie ist quasi durch die Meiji-Restauration voll zur Geltung gekommen, wurde aber wieder durch den Geist des Kapitalismus beschädigt. Es gelte nun, sie wiederzubeleben. Nur durch diese Wiederbelebung könne die ostasiatische Kultur die in

[12] Die Übersetzer der deutschen Ausgabe haben die wörtliche Übersetzung geschickt vermieden und den Begriff *benshōhōteki* [dialektisch] mit „gewaltsam" (Watsuji 1997: 118) übertragen. Das Wort *benshōhōteki* steht in der Iwanami-Bunko-Ausgabe auf Seite 162.

die Sackgasse geratene europäische Kultur von einem tieferen Ansatz aus überwinden. Hierin liege der welthistorische Auftrag Japans – in dieser Grundthese stimmen Watsuji und Nishida vollkommen überein. Daß auch die ostasiatische Kunst eine der westlichen Kunst unbekannte Tiefendimension erschloß – diese These gehört ebenfalls zu den Grundüberzeugungen der Kyōto-Schule.

Anders als Walter Benjamin, anders als die von Harootunian beschriebenen Orikuchi und Yanagita, spielt bei Watsuji und Nishida der Ursprung als Differenz kaum eine Rolle. Nicht durch „einen Tigersprung" (Benjamin) in den Ursprung löst sich Watsuji von der „Moderne als Hölle" (Benjamin) los, sondern was zurückgeholt und im Heideggerschen Sinne wiederholt werden muß, ist das durch die Geschichte hindurch konstant bleibende Prinzip von absoluter Passivität, die man durch zen-buddhistische Exerzitien, durch äußerste inwendige geistige Konzentration qua Minimalisierung des Ich erreichen könne, aber auch das Prinzip sanfter Gefühlskultur. Bei Yanagita und Orikuchi mag beim Insistieren auf eigene Differnz vom Westen der Ursprungsgedanke zumindest partiell mitgeschwungen haben, bei Watsuji und Nishida hingegen eher das sogenannte Nichts (*mu*). Vor allem war es Nishida, der den Gedanken entwickelt hat, das Nichts konkretisiere sich durch Raum und Zeit in den Differenzen der Kultur[13], wobei die japanische Kultur dieses Nichts am besten verkörpere, weil sie im Gegensatz zur europäischen einen anschmiegsamen Umgang mit der Natur pflege und sich vor allem durch die Nicht-Beherrschung der Natur und der anderen Kulturen auszeichne. Diese Diskurse haben in der Folgezeit eine beachtliche Wirkung entfaltet. Die Beschädigung der Mentalität, die dadurch entstanden ist, hat man sich in Japan noch nicht voll bewußt gemacht.

4. DIE KONSEQUENZ: EIN IMMER NOCH GÜLTIGER VORPOLITISCHER BEGRIFF DER NATION

Der theoretisch und praktisch schwerwiegendste und nachhaltig wirksamste Schaden, den dieser Diskurs angerichtet hat, ist ein vorpolitisches Konzept der Nation. Watsuji betont, daß die japanische Nation in ihrer

[13] Diese berühmte These über die „Selbstbegrenzung des absoluten Nichts in Raum und Zeit qua Ort oder Kultur" kann man überall in seinen Gesammelten Schriften nachlesen (z.B. Nishida 1965: 319–321). Daß es sich kaum um einen genuin „ostasiatischen" Gedanken handelt, sieht man auch bei dem ebenfalls problematischen Psychologen und Kulturphilosophen Carl Gustav Jung, der ähnliche Gedanken entwickelt hat (Jung 1985, Bd. 8: 457–553).

Geschichte stets, auch im Zeitalter der kämpfenden Staaten (1477–1573), eine „lebendige Totalität durch Blut und Sprache" gewesen sei. Der Staat als politische Konstruktion könne nur auf dieser Nation als „lebendiger Totalität" beruhen (Watsuji 2000: 156)[14]. Und diese Totalität sei im Tennō verkörpert. Diesen Gedanken hat Watsuji 1943 inmitten der Kriegszeit immer wieder entwickelt, auch in einem großen Essay *Sonnō shisō to sono dentō* [Tennō-Verehrung und deren Tradition] (Watsuji 1963c: 1–294). Immer noch skeptisch gegenüber der Expansionspolitik und dem militärischen Abenteuer Japans, wurde er aber mit dieser Ganzheitsthese tatsächlich Wortführer einer kulturellen Selbstbehauptung, in welchem Verhältnis auch immer diese letztendlich zur offiziellen Expansionspolitik gestanden haben mag. In unserem Zusammenhang ist aber folgendes wichtig: Denkbar entfernt von der Idee des Staates als Assoziation gleicher und freier Bürger, die sich per Gesellschaftsvertrag zusammengefunden haben, braucht sich Watsuji auch nach dem Krieg nicht von seiner Auffassung zu zu trennen, das japanische Volk sei die um den Tennō versammelte ethisch-nationale Gemeinde.[15] Nur eine kleine Modifikation genügt, dann paßt diese rückwärtsgewandte Vision eines konstanten Japanertums zur Nachkriegsdemokratie. Für Watsuji kann diese These sogar als Beschreibung eines aus der Niederlage neugeborenen Japan dienen, eines Japan, das sich gemäß dieses Lehrstuhlinhabers für Ethik an der Kaiserlichen Universität Tōkyō (Tōkyō Teikoku Daigaku) endlich von militärischen Schergen und Bösewichtern in der Politik befreit und zu einem eigenen Geist zurückfindet.

Einige Zeit nach der Verkündung der neuen Verfassung äußerte sich Watsuji 1948 zu ihrem Artikel 1 und schrieb, die Volkssouveränität bedeute die Souveränität des Tennō. Um diesen frappierenden Satz zu begründen, entwickelt er wiederum einen vorkantischen Begriff von Nation, wonach die Nation die Gruppe derjenigen bezeichnet, die in einem Landstrich mit gemeinsamen Sitten und Bräuchen lebt. Die Nation stelle eine Kulturgemeinschaft dar, welche sich durch Gemeinsamkeit von Sprache, Geschichte, Überzeugung, Sitten und Bräuchen auszeichne. In diesem Sinne soll in Japan die lebendige Totalität der Nation immer in Gestalt des Tennō präsent gewesen sein. Der allgemeine Wille der Nation sei stets in Gestalt des Tennō verkörpert gewesen. Insofern fallen die Volkssouveränität im Sinne des allgemeinen Willens und der Tennō als Souverän zusammen (Watsuji 1963c: 340f.). Der in Artikel 1 formulierte

[14] Auch Nishida behauptet, daß „sich eine Staatsverfassung nicht auf einen anderen Staat übertragen läßt" (Nishida 1965: 310).

[15] Auch Nishida spricht vom „gefühlsmäßig gestalteten japanischen Staatskörper, dessen Zentrum das kaiserliche Haus" (Nishida 2000: 7, 12) sei.

Tennō als symbolische Integration der Nation ist für Watsuji der Geist einer neuen Demokratie, der, immer noch mit sich selbst identisch, aus der Asche aufsteigt und sich zur uralten japanischen Legende bekehrt.

Diese glatte Transformation des Vorkriegsjapans wurde aber nicht nur von Kulturalisten wie Watsuji versucht, sondern auch vom Großteil der politischen Vertreter des niedergegangenen Regimes zumindest erprobt. Ein Beispiel ist die Verteidigungsschrift, die Kiyose Ichirō, der spätere Präsident des Unterhauses, als Verteidiger beim Tōkyōter Militärtribunal eingereicht hat, die aber vom Gericht nicht angenommen wurde.[16] Kiyose versucht durchgehend, das japanische Imperium zu entdämonisieren und zu verharmlosen. An einer Stelle heißt es: „In Ostasien haben wir eine eigenständige Kultur. Und unser Herzenswunsch war, diese Kultur aufrechtzuerhalten, zu verfeinern, damit den Status von Ostasiaten insgesamt zu heben, sie den anderen Rassen und Völkern in der Welt gleichrangig zu machen und damit einen eigenen Beitrag zur Entwicklung der Menschheit zu leisten. (...) Was die Beachtung der Würde des Menschen anbetrifft, gibt es zwischen dem japanischen Kaisersystem und der Demokratie keinen grundsätzlichen Unterschied." (Kobori 1998: 73)[17] Vor allem der letzte Satz könnte so durchaus auch bei Watsuji stehen.

Man sieht, wieweit die von Watsuji vorgenommene „Ästhetisierung" das Nachkriegsjapan vorbereitete. Die entleerte Substanz konnte sich problemlos den neuen Anforderungen, dem Aufbruch eines „demokratischen" Japans, fügen. Eine juristische Konsequenz ist das immer noch mit aller Brutalität und ungeachtet der damit verbundenen Menschenrechtsverletzungen beibehaltene Recht des Blutes (ius sanguinis), das allgemeine Zustimmung findet.

Es fragt sich am Ende: wo ist der antihegemoniale Kern geblieben, der die einflußmächtigen ästhetisierenden Diskurse der 1930er Jahre so schillernd und vieldeutig macht? Inzwischen dürfte die Antwort relativ einfach sein: Die Hegemoniekritik war gleichzeitig ein Hegemoniestreben. Eine Hegemoniekritik, die die heteronom ausgelösten Selbstbehauptungsdiskurse legitim erscheinen läßt, erweist sich, auch aus hermeneutisch rekonstruierender, also aus nicht politisierender Sicht, als eine Strategie, der es selbst um Hegemonie geht. Sie bewegt sich auf der gleichen Ebene, auf der die im Namen der Zivilisation gerechtfertigte westliche

---

[16] Nachzulesen ist diese oft zitierte Verteidigungsschrift beispielsweise in Kobori 1998. Wie beliebt solche Sammlungen sind, zeigen die hohen Auflagenzahlen dieses 1995 erschienenen Buches.

[17] Auch Nishio Kanji versucht unter Berufung auf die vermeintlich ständige Demokratisierungstendenz in der japanischen Kultur und Gesellschaft die Geschichte der Expansion zu relativieren. Siehe dazu: Nishio 1999, Kapitel 28.

Machtpolitik sich bewegte. Selbst*behauptung*sdiskurse können im Prinzip mehr als nur Spiegelungen der Selbst*bestätigung*sdiskurse der Starken sein. Sie können Entlarvungsfunktion haben. Aber in diesem von mir beleuchteten Fall war die kritische Entlarvungsfunktion von dem eigenen Hegemoniestreben verdeckt. Oder die erste erweist sich als bloße Funktion der letzten. Hier sind Selbst*behauptung*sdikurse nichts mehr als bloße Spiegelungen der Selbst*bestätigung*sdiskurse. Zwar kann die ständige Rede von „den *Weißen*" nicht eo ipso als rassistisch kritisiert werden, wie es den Anschein hat, deutet aber die machtpolitische Beimengung in der Hegemoniekritik von vielen japanischen Intellektuellen, auch von Linksintellektuellen, an. Historisch gesehen verstummt diese Art der Hegemoniekritik nur, wenn die betreffende Nation selber zu einer Vormachtstellung gelangt ist, im Klartext und für den Fall Japan gesprochen: wenn sich die japanische Hegemonie realisiert. Ein kurzer Rückblick auf die Identitätsdiskussionen der späten 1980er Jahre in Japan, wo es der japanischen Wirtschaft bestens ging, beweist das mehr als deutlich. Die machtpolitisch angelegte schillernde Hegemoniekritik kann, wenn sie nicht mehr vom Ursprungsdenken geleitet wird, wieder in dem Fall laut werden, in dem die kulturelle Elite in den betreffenden Ländern ihre Hegemonieferne schmerzlich feststellen müssen, wie es heute in Japan der Fall ist. Die Aufgabe für sie wäre: Hegemoniekritik von dem eigenen Hegemoniedenken abzukoppeln. Dazu muß die Hegemoniekritik selber einen ganz anderen Ton haben als den, den viele japanische Intellektuelle bisher angeschlagen haben.

Literaturverzeichnis

Benjamin, Walter (1991): Über den Begriff der Geschichte. In: Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*. Bd. I-2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Balibar, Etienne (1990): Fichte et la Frontiere Intérieure. A propos des Discours à la nation allemande. In: *Les Cahiers de Fontenay*. 58/59. Philosophie et Politique en Allemagne (XVIIIe–XXe Siècles), S. 57–81.

Fukuzawa, Yukichi (1959): Teishitsuron [Über das Kaiserliche Haus]. In: Keiō Gijuku Daigaku (Hg.): *Fukuzawa Yukichi zenshū* [Gesammelte Werke von Fukuzawa Yukichi]. Band 5. Tōkyō: Iwanami Shoten.

Harootunian, Harry D. (2000): Enduring Custom: Memory, Repetition and Aura and the Claims of Native Knowledge. In: Hijiya-Kirschnereit, Irmela (Hg.): *Canon and Identity – Japanese Modernization Reconsidered: Trans-cultural Perspectives*. Berlin; Tōkyō: Deutsches Institut für Japanstudien, S. 183–198.

Jung, Carl Gustav (1985): Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge. Naturerklärung und Psyche. In: Jung, Carl Gustav: *Gesammelte Werke*. Zürich: Rascher Verlag, Bd. 8, S. 457–553.

Kobori, Keiichirō (Hg.) (1998): *Tōkyo saiban Nihon no benmei* [Tōkyōter Militärtribunal, Japanische Verteidigung]. 9. Auflage. Tōkyō: Kōdansha.

Mine, Hideki (2002): *Heideggā to Nihon no tetsugaku. Watsuji Tetsurō, Kuki Shuzō, Tanabe Hajime* [Heidegger und die japanische Philosophie: Watsuji Tetsurō, Kuki Shūzō, Tanabe Hajime]. Kyōto: Minerva Shoten.

Mishima, Ken'ichi (2000): Nietzsche in Japan from right to left. Rethinking the East-West dichotomy in entangled modernity. In: *European Review*, vol. 8, no. 4, Cambridge, UK, S. 569–589.

Natsume, Sōseki (2002): *Sorekara* [Und dann]. 83. Auflage, Iwanami Bunko. Tōkyō: Iwanami Shoten.

Nietzsche, Friedrich (1988): Die zweite Unzeitgemäße Betrachtung. In: *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemasse Betrachtungen 1–4. Nachgelassene Schriften 1870–1873*. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, Band 1. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 2., durchgesehene Auflage. München: Deutscher Taschenbuch Verlag & Berlin: Walter de Gruyter.

Nishida, Kitarō (1949): Nihon bunka no mondai [Probleme der japanischen Kultur]. In: Nishida, Kitarō (1947–1953): *Nishida Kitarō zenshū* [Gesammelte Schriften von Nishida Kitarō]. Herausgegeben von Abe Yoshishige *et al.* in 22 Bänden, Band 14. Tōkyō: Iwanami Shoten, S. 387–417.

Nishida, Kitarō (1965): Kokka riyū no mondai [Probleme der Staatsräson]. In: Nishida, Kitarō: *Nishida Kitarō zenshū* [Gesammelte Werke von Nishida Kitarō]. Herausgegeben von Abe Yoshishige *et al.*, Band 10. Tōkyō: Iwanami Shoten, S. 265–337.

Nishida, Kitarō (2000): Gakumonteki hōhō [Wissenschaftliche Methode] In: Nishida, Kitarō *et al.*: *Sekaishi no riron* [Theorie der Weltgeschichte]. Herausgegeben von Mori Tetsurō, Kyōto Tetsugaku Sensho, Bd. 11. Kyōto: Tōeisha, S. 6–14.

Nishio, Kanji (1999): *Kokumin no rekishi* [Die Geschichte des Volkes]. Tōkyō: Fusōsha.

Nishitani, Keiji (1972): *Nihirizumu* [Nihilismus]. Tōkyō: Sōbunsha.

Ōhashi, Ryōsuke (2001): *Kyōto gakuha to Nihon kaigun* [Die Kyōto-Schule und die japanische Marine]. Tōkyō: PHP Kenkyūjo (PHP Shinsho; 185).

Okakura, Kakuzō (1904): *The Awakening of Japan*. New York: The Century Company.

Satō, Yasukuni (1999): Vorwort. In: Satō, Yasukuni, Shimizu Masayuki und Tanaka Kyūbun (Hg.): *Yomigaeru Watsuji Tetsurō. Jinbun kagaku no saisei ni mukete* [Watsuji Tetsurō in Wiederauferstehung. Zur Regeneration der Geisteswissenschaften]. Kyōto: Nakanishiya Shuppan, S. IV.

Shikaya, Takako (1984): Basho no ronri to Doitsu kannenron – Nishida tetsugaku to no hihanteki taiketsu [Logik des Ortes und der deutsche Idealismus – eine kritische Auseinandersetzung mit der Nishida-Philosophie]. In: *Shisō*, November, S. 68–83.

Watsuji, Tetsurō (1919): *Koji junrei* [Wallfahrt zu den alten Tempeln]. Tōkyō: Iwanami Shoten.

Watsuji, Tetsurō (1963a): Gūzō saikō [Wiederherstellung der Götzen]. In: Watsuji, Tetsurō: *Watsuji Tetsurō zenshū* [Gesammelte Schriften von Watsuji Tetsurō]. Herausgegeben von Abe Yoshishige *et al.*, Band 17. Tōkyō: Iwanami Shoten.

Watsuji, Tetsurō (1963b): Sonnō shisō to sono dentō [Tennō-Verehrung und deren Tradition]. In: *Watsuji Tetsurō zenshū* [Gesammelte Schriften von Watsuji Tetsurō]. Herausgegeben von Abe Yoshishige *et al.*, Band 14. Tōkyō, S. 1–294.

Watsuji, Tetsurō (1963c): Kokumin tōgō no shōchō [Symbol der nationalen Integration]. In: Abe, Yoshishige *et al.* (Hg.) (1961–1978): *Watsuji Tetsurō zenshū* [Gesammelte Schriften von Watsuji Tetsurō]. Band 14. Tōkyō: Iwanami Shoten, S. 313–396.

Watsuji, Tetsurō (1997): Fudo – Wind und Erde. Der Zusammenhang von Klima und Kultur. Übersetzt und eingeleitet von Dora Fischer-Barnicol und Ōkōchi Ryōgi. 2., unveränderte Auflage. Darmstadt: Primus-Verlag.

Watsuji, Tetsurō (2000): Kokumin dōtokuron [Über die Nationale Moral]. In: Watsuji, Tetsurō: *Ningen sonzai no rinrigaku* [Ethik des menschlichen Daseins]. Herausgegeben von Yonetani Masafumi, Kyōto Tetsugaku Sensho, Bd. 8. Kyōto: Tōeisha.

Copyrighted material

Der patriotische Gaumen – Kulinarik und nationale Selbstbehauptung in Japan

Irmela Hijiya-Kirschnereit

Im Rahmen unserer Erkundungen zu „Asiatischen Selbstbehauptungsdiskursen" setzte ich gewissermaßen auf der untersten Ebene an – den Alltagsdiskursen der Gegenwart. Hier geht es demnach weder um politische Programmatik noch um öffentliche Diskussionen, weder um Themen der akademischen Welt noch um Strategien von staatlichen oder privaten Institutionen. Es geht vielmehr um einen fundamentalen Bereich des täglichen Lebens, der, so meine These, in Japan mit einer Reihe von spezifischen symbolischen Bedeutungen versehen und mit dem Thema der nationalen Selbstbehauptung verknüpft wird. Da diese Prozesse der Anreicherung mit Symbolwerten und der Funktionalisierung im Blick auf die Selbstbehauptung, die Bestimmung des Eigenen und die Abgrenzung vom Anderen, Fremden, weitgehend unbewußt ablaufen, möchte ich sie mit meinen diskursanalytischen Überlegungen zunächst einmal beschreiben und deuten. Daher lauten meine Leitfragen: Wie läßt sich die zentrale Stellung beschreiben, die dem Essen und der Kulinarik in Japan in der allgemeinen Wahrnehmung eingeräumt wird? Wie werden Kulinarik und Nationalbewußtsein verkoppelt? Welche Subtexte enthält der japanische Küchendiskurs? An welche populären Mythen und Meinungen knüpft er an?

Als Untersuchungskorpus dient mir die japanische Alltagsrede der Gegenwart in den späten 1990er Jahren bis heute, wie sie sich in nicht aufgezeichneten alltäglichen Sprechsituationen manifestiert, aber auch in journalistischen Ergüssen, Leserbriefen, Internetseiten von Individuen und diversen Vereinen und Vereinigungen, in offiziellen Verlautbarungen, in Fernsehsendungen, Meinungsumfragen und in der Werbung. Genauer gesagt: das alltägliche Sprechen lieferte erste und sich ständig weiter vertiefende Hinweise, doch erst der Rückgriff auf die vorliegenden diversen Materialien erlaubt eine systematischere Analyse dessen, was ich als den japanischen Küchendiskurs, einen wichtigen Teilbereich des umfassenderen Alltagsdiskurses, bezeichnen möchte. Redeweisen und Narrative geistern durch die Köpfe, ohne von diesen ursprünglich hervorgebracht worden zu sein. Diese Reden, die wir reproduzieren, ohne daß sie „unsere" sind, ja, die wir möglicherweise nicht einmal verstanden haben müssen, sind also Gegenstand der folgenden Überlegungen. Es geht um

die im Diskurs eingekapselten Argumente, die im Schutze der Selbstverständlichkeit und der Natur politisch agieren. Daß die Werbung hier eine relativ prominente Stellung einnimmt, erklärt sich aus ihrer Orientierung an Lebensstil und Wertvorstellungen ihrer jeweiligen Klientel, wodurch sie im Hinblick auf die uns interessierenden Codes, Andeutungen und Zitate und die implizierten Behauptungen im wahrsten Sinne des Wortes als Fundgrube dienen kann.[1] Alles in allem ergibt sich damit eine Symptomdichte, die wenigstens annähernd die Tatsache aufzuwiegen vermöchte, daß eine wirklich systematische Studie zum japanischen Küchendiskurs angesichts der enormen Fülle an potentiellem Material kaum durchführbar erscheint. Doch genug der einleitenden Bemerkungen. Ich hoffe jedenfalls, daß mit dieser Beschreibung eines aus meiner Sicht zentralen, da besonders verbreiteten und gewichteten japanischen Alltagsdiskurses unser Blick geschärft wird für die Wirkungsmöglichkeiten und die Mächtigkeit der Mikrostrukturen in der Alltagspraxis.

Die Kategorie ‚Nation' im Alltagsdenken

Daß die Frage nach dem „Wer sind wir?" in Japan seit einigen Jahrzehnten besonders im Mittelpunkt steht, wird bereits im Hinblick auf das oft beschworene und vieldiskutierte Genre der Nihonjinron, der „Japanerdiskurse" deutlich, die vor allem seit den 1970er Jahren einen Boom erlebten.[2] Zur japanischen Selbstbehauptung gehört die ständige Selbstbefragung, und ein Teil der Selbstbefragung ist die Selbstvergewisserung und nicht zuletzt die Konstruktion eines kollektiven „Wir-Gefühls", das sich an der Kategorie der Nation orientiert. Sie läßt sich im japanischen Alltag in den Medien, in der Werbung oder auch in Umfragen allenthal-

[1] Daß Japans Werbemarkt, der weltgrößte nach den Vereinigten Staaten von Amerika, nach wie vor weitgehend von einheimischen Agenturen beherrscht wird (vgl. Moeran 1996: 18–20), akzentuiert aufs Weitere die Bedeutung der Werbung als Beispielefundus zu ‚nationalen' Diskursen. Hinzu kommt, daß Werbung mit Abstand am massivsten in Zeitungen mit landesweiter Verbreitung, allgemeinen Zeitschriften und im Fernsehen eingesetzt wird, wo sie nicht nur über ihren ausgesprochen hohen Anteil – üblich ist in Tageszeitungen ein 50:50-Verhältnis von redaktionellem Teil und Werbung, das sich jedoch nicht selten noch zugunsten der Anzeigen verschiebt (Moeran 1996: 191) –, sondern vor allem auch über das Image des Mediums besondere Wirkungskraft im Sinne einer Mitgestaltung des Alltagsdiskurses entfalten dürfte.

[2] Sugimoto Yoshio spricht in diesem Zusammenhang von einem schon jahrzehntelang zu beobachtenden japanischen „Nationalsport" (Sugimoto 1999: 81) und Befu Harumi von einer „zivilen Religion" (Befu 2001: 9–10).

ben beobachten, wo das Bewußtsein, Japaner zu sein, anhand von Dingen, Sachverhalten oder Ereignissen wachgehalten, verstärkt oder erst erzeugt wird. Dinge, die anderswo vermutlich nicht auf die Nation bezogen werden, sind hier nationspezifisch. Das beginnt bei Fernsehsendungen wie dem Sonntagabend-Quiz im halbstaatlichen Sender NHK (Nihon Hōsō Kyōkai), das unter dem Titel *Nihonjin no shitsumon* [Fragen der Japaner] firmiert, obgleich die Fragen nicht etwa japanspezifisch, sondern universal ausgerichtet sind und in der Regel auch keine landestypischen Problemstellungen im Mittelpunkt stehen. Zahlreiche Sendungen und Serien dieses Senders, aber auch von kommerziellen Kanälen tragen Japan im Titel. Der Sender TV Asahi warb beispielsweise im Frühjahr 2001 mit zwei in Kimono gekleideten Stars für eine wöchentliche Sendung unter dem Titel *Wafū ga kita* [Jetzt läuft's im japanischen Stil] und der Parole „Anfeuerungsrufe im ganzen Land mit japanischer Power, auf die wir stolz sind in der Welt" (*Sekai ni hokoru wafū pawā de, Nihonjū ni ēru o*) und dem schulterklopfenden Fangwort-Slogan *Yaru ja nai ka, Nippon* [Nicht schlecht, Japan!].

Abb. 1: Anzeige des Senders TV Asahi, Frühjahr 2001.

Und um nur noch eine seit 2000 im NHK laufende Serie zu nennen: In etwa fünfminütigen Einzelfolgen werden auf Vorschläge von Zuschauern zurückgehende „Japanische Landschaften, die wir dem 21. Jahrhundert erhalten wollen" (*Nijūisseiki ni tsutaetai Nihon no fūkei*) vorgestellt, offenbar ein Versuch, Heimatliebe und nationales Bewußtsein zu fördern, zumal anstelle der „Landschaften" des öfteren auch Brauchtum und lokales Ambiente im Mittelpunkt des Fernsehspots stehen.

Die vorrangige Orientierung an der Nationalität führt dazu, daß alternative Kategorien der Einordnung ignoriert oder nur marginal wahrgenommen werden. Ein Zeitschriften-Sonderteil, der Blumenfotos thematisiert, wäre beispielsweise sehr wohl unter dem Thema der Jahreszeit denkbar, zumal der redaktionelle Text darauf verweist, daß es um Sommerblüher geht. Doch die Serie, die u.a. Iris, Lupinen, Mohn, Lilien und andere Blumen abbildet, die keinesfalls nur in Japan zuhause sind, steht unter dem Thema „Japans Blumen" (*Nihon no hana*).

Abb. 2: Bildteil *Nihon no hana* [Japans Blumen / Blühendes Japan], *Shūkan Shinchō*, 5. Juli 2001.

Ähnlich wird ein Bildteil über jahreszeitliche Schönheiten unter die Überschrift „Japan im Herbst" bzw. „Japans Herbst" (*Nihon no aki*) gestellt, obwohl die Fotos lediglich die Blätterfärbung der Landschaft, nicht aber landesspezifische Orte[3] oder jahreszeitliches Brauchtum präsentieren.

Abb. 3: Bildteil *Nippon, moyuru aki* [Japans glühender Herbst], *Shūkan Asahi*, 2. November 2001.

Oder nehmen wir Werbung für Räucherspiralen gegen Mücken, eine Marke, die übrigens in vielen Teilen der Welt, so auch in Europa und Afrika, vertrieben wird. In Japan war die Sommerkampagne im Jahre 2001 betitelt mit *Nihon no natsu* [Japans Sommer].[4] Um nicht mißverstan-

[3] Von insgesamt neun teilweise doppelseitigen Abbildungen sind allerdings drei mit nationalsymbolartigen Ansichten versehen: Ein Bild zeigt den Berg Fuji, während auf zwei weiteren ein Tempeleingang bzw. eine Tempelsilhouette zu sehen sind. Interessanterweise gelten auch buddhistische Tempel, wie der Fuji, als „Ikone moderner japanischer Identität", vgl. dazu Stefan Tanaka: „Discoveries of the Hōryūji". In: Chow u.a. 2001: 117–119.

[4] Fernsehwerbung für die Marke Kinchōru, Sommer 2001. Es scheint sich bei dieser Werbung der Marke Kinchōru um die Wiederauflage einer Kampagne von 1970 zu handeln, vgl. Yasuda 2001: 270.

den zu werden – es liegt zweifellos im Belieben der Werbenden, sich die Aspekte zu wählen, unter denen ein Produkt den Käufern nahegebracht wird, und es mag in der Tat auch viel dafür sprechen, das Japanische am Sommer hervorzuheben, wie es beispielsweise auch Briefpapier für Kinder unternimmt, das, mit Bildchen und nostalgisch-traditionellen Sommerszenen und entsprechenden englischen Texten, den japanischen Sommer preist.

Abb. 4, 5: Briefpapier für Kinder. Schmuckmotive mit Inschriften wie „We feel the ‚Japanese Summer' with the smell of burning mosquito incense" [Beim Geruch von Mücken-Räucherspiralen fühlen wir den ‚japanischen Sommer'] oder „Like a typical Japanese, why don't you enjoy the cool evening on an open veranda in a Yukata?" [Mach's wie ein typischer Japaner – genieß den kühlen Abend auf der Veranda im Baumwollkimono].

Dennoch bleibt es bemerkenswert, daß jeweils die Nationalität eine zentrale Orientierung bildet. Zumal Nationalität im Falle Japans stets für ein nicht auflösbares Knäuel an Zuordnungen – Ethnizität bzw. „Rasse", Kultur, Sprache, Geographie und Staatsgebilde – steht.[5] Sowohl die Zeitschriftenleser, die sich Sommerblumen unter dem Aspekt des Japanischseins anschauen, wie auch die Käufer von Räucherspiralen oder die

[5] Diese Kontamination ist in vielen Nihonjinron-Analysen beobachtet worden. Vgl. hierzu beispielsweise Hijiya-Kirschnereit 1990: 18–20.

Kinder, die den Sommer als etwas spezifisch Japanisches sehen lernen, werden damit unterschwellig auf die Vorrangigkeit der nationalen Kategorisierung eingestimmt.

Die Orientierung auf das Nationale hin machen sich interessanterweise auch ausländische Werber zunutze, die gezielt auf zentrale Japansymbole und Mythen setzen. In der folgenden Werbung einer deutschen Automarke – ein Mercedes der E-Klasse vor dem Fuji – wird Japan als das Land einer besonderen Ästhetik und Etikette in außerordentlich schmeichelhaften Tönen hofiert, u.a. als „Land schöner Menschen" (*hito ga, utsukushii kuni*).[6]

Abb. 6: Mercedes-Benz-Werbung, Sommer 2001.

[6] Zeitschriftenwerbung vom Sommer 2001. Bezeichnenderweise lehnt die Leiterin des Instituts für Motivforschung in Wien und Autorin von „Produkte als Botschaften" und „Die geheime Botschaft unserer Speisen", Helene Karmasin, das anbiedernde Werben – als Antwort auf die Frage, ob sie als Beraterin japanischen Geschäftsleuten japanisches Gebäck vorsetzen würde – explizit ab (Karmasin 1999b: 170). – Auch die japanische Automarke Crown des Herstellers Toyota wurde übrigens im Jahre 1978 in einer Kampagne mit dem „schönen Japan" in Zusammenhang gebracht: Die Parole lautete *Utsukushii Nippon no Kuraun* [Die Krone des schönen Japan / Der Crown-Wagen des schönen Japan], vgl. NDS 1990: 173.

Die Frage nach dem Nationalen in Medien und Werbung und die ungezählten Symposien und Buchpublikationen zum Thema der nationalen Identität – „weder Orient noch Okzident" (*Seiyō de mo tōyō de mo nai Nihon*), wie der Titel eines von der Zeitung Mainichi Shinbun organisierten Podiums und des darauf fußenden Buches behauptet (Itō 1999) –, diese auch in der Gegenwart, zu Beginn des 21. Jahrhunderts vorrangig behandelte und offenbar mit Interesse aufgenommene Frage nach dem Nationalen ist das eine. Die Bedeutung von Essen und Kulinarik ist das zweite, was im japanischen Alltagsdiskurs der Gegenwart besonders augenfällig erscheint.

Essen als sozialer Sinnstifter

Es beginnt damit, daß dem Essen (und Trinken) im Leben und der Phantasie der japanischen Nation offenbar ein Stellenwert eingeräumt wird, der es jenseits seiner Funktion als elementare Triebkraft menschlichen Überlebens zum zentralen Stifter sozialen Sinns stilisiert. Welche Priorität ihm zukommt, wird beispielsweise in der regelmäßig vom NHK veranstalteten Umfrage zu Präferenzen und Wertsetzungen der Bevölkerung deutlich, wo in einem Raster von insgesamt 100 Einzelthemen die ersten sechs Fragen der Ernährung gewidmet sind.[7]

Die große Bedeutung, die dem Essen im Japan der Gegenwart zukommt, zeigt sich beispielsweise an dem auffällig großen Anteil an Kochkursen, Restaurantberichten und Reportagen über Kulinarisches aus aller Welt in Printmedien wie im Fernsehen.[8] Die Sommerkampagne eines Taschenbuchverlages, die unter dem Titel „‚Essen' lesen" (*‚Shoku' o yomu fea*, Shinchōsha 2001) zahlreiche Spezialitäten-, Restaurant- und Kneipenführer vom „japanischen Frühstück" (zwei Titel) über Edo-Gourmet-Literatur bis hin zum Ratgeber „Gutes Essen, schlechtes Essen" anzeigt, mag diese Tendenz bebildern.

---

[7] Vgl. beispielsweise NHK Hōsō Yoron Chōsajo 1984. Besagte ersten sechs Fragen gelten der Lieblingsspeise, dem Lieblingsgewürz, dem Lieblingsgetränk einschließlich Dessert, den präferierten Alkoholika sowie den bevorzugten Konditorwaren.

[8] So gilt beispielsweise der Sender Terebi Tōkyō als Eß-Kanal, so viel Raum nehmen im Programm die Restaurant-Reportagen u.ä. ein. Zum Vorrang des Kulinarischen im japanischen Alltag der Gegenwart vgl. auch Hijiya-Kirschnereit 2000a: 23–24.

Abb. 7: Anzeige des Verlags Shinchōsha, Sommer 2001.

Bezeichnend ist auch, daß die Tendenz zur Kommerzialisierung öffentlicher Ereignisse sich vornehmlich und besonders ausgiebig im Bereich der Nahrungsmittelindustrie niederschlägt.[9] Selbst der reformfreudige japanische Ministerpräsident Koizumi Jun'ichirō wird als Käsekuchen vermarktet (s. Abb. 8).

Ebenfalls charakteristisch ist die Funktion von Essen als Blickfang in der Werbung für Produkte, die auch auf den zweiten Blick keinerlei Zusammenhang mit Nahrung oder deren Einverleibung aufweisen. Wenn etwa eine Telefongesellschaft in ganzseitigen Zeitungsanzeigen für günstige Tarife wirbt und dazu appetitliche Sushi-Happen abbildet, so fehlt hier jeglicher Bezug zur Botschaft, und dieser wird, wohlgemerkt, auch nicht im Text hergestellt.[10] Und wäre beispielsweise in Mitteleuropa Briefpapier – diesmal für Erwachsene – denkbar, das beliebte Gerichte

[9] Vgl. hierzu die Beispiele in Hijiya-Kirschnereit 2000b: 15.

[10] Werbung des Unternehmens Fusion Communications im September 2001, vgl. z.B. *Asahi Shinbun* vom 6.9.2001, S. 7. Die „Fangphrase" lautet: „Mehr als 20 Yen pro 3 Minuten zahle ich nicht mehr für ein Ferngespräch". Darunter sind Sushi-Häppchen abgebildet. Weitere Zeilen bringen Preisvergleiche für mehrere inländische Telefonverbindungen. Kein japanischer Betrachter der Anzeige konnte den inhaltlichen Bezug zwischen Essen und Werbebotschaft erklären.

wie Hühnerspießchen (*yakitori*) oder chinesische Nudelsuppe (*rāmen*) als Schmuckmotiv präsentiert?

Abb. 8:
Jun-chan Cheese Cake, ein Käsekuchen der Firma Seiki, der mit Koizumis Karikatur – sein vom Vornamen abgeleiteter familiärer Kosename lautet Jun-chan –, den Koizumi in den Mund gelegten Worten „Lecker! Guuut! Das ist die wahre Käsekuchen-Reform!", Beethovenschem „Dadadadaaaa" sowie dem Slogan „forever" auf dem Kuchenkarton beworben wird.

Abb. 9:
Briefpapier: Schmuckmotive mit Inschriften wie „Frühling, Sommer, Herbst und Winter – leckerer Sake und jahreszeitliche Delikatessen" oder „Heute abend mit Dir in jene Kneipe ...".

In japanischen Tagebüchern kommt dem Essen zuweilen eine überraschend zentrale Rolle zu, so, wenn die Auflistung des am Tage Verzehrten den Hauptteil der Eintragungen auch noch an Tagen ausmacht, die wichtige emotionale Höhepunkte bedeuten.[11] Es hat mitunter den Anschein, als könne in Japan das Essen für alles stehen – selbst noch für letzte Dinge. So enthalten die Abschiedsbriefe von Kamikaze-Piloten oder Selbstmördern Passagen, die als wichtigste, glücklichste Momente des Lebens den Genuß von speziellen Speisen anführen, und in einem Roman von 1993 finden wir eine Episode, in der ein katholischer Priester seiner japanischen Gesprächspartnerin zuliebe auf das Wort „Gott" verzichtet und ihr vorschlägt, statt dessen „Tomate" oder „Zwiebel" zu sagen. Für den Rest des Werks ist dann stets nur noch von „Zwiebel" die Rede, wenn Gott gemeint ist.[12]

Im japanischen Alltagsdiskurs der Gegenwart, von dem hier die Rede sein soll, fließen nun die Fixierung auf Nationales und die Fixierung auf das Essen bzw. die Kulinarik zusammen, und diese Kombination macht seine wiederum ganz eigene Qualität aus. Betrachten wir dazu nun einige Beispiele:

---

[11] Als Beispiel mag hier das Tagebuch des heimlichen Geliebten der Autorin Mukōda Kuniko aus den frühen 1960er Jahren dienen, das in einer mehrfach im September sowie Oktober 2001 ausgestrahlten Sendung des NHK vorgestellt wurde: Es enthält für jeden dokumentierten Tag minutiöse Aufzeichnungen des Verzehrten in z.T. kuriosen Zusammenstellungen („Stew, Ei, Brot"). Über die Stimmung, die Gesprächsthemen oder andere Aspekte schweigt es sich dagegen aus.

[12] Vgl. Endō 1993: 99–101. Das Faszinierende an dieser Operation, einen für die japanische Frau unangenehmen Begriff durch einen willkommeneren zu ersetzen, ist die Willkürlichkeit der Assoziation: Die Unterhaltung zwischen Priester und Frau findet bei einem Spaziergang oberhalb einer Kirche in Lyon statt, keinesfalls etwa beim Essen, wo ein solcher Gedankensprung vielleicht nähergelegen hätte. Weshalb jedoch nicht etwa „Treppe", „Baum" oder „Berg", sondern „Tomate" und „Zwiebel" das Wort „Gott" ersetzen, läßt sich am besten mit der Vorliebe für das Essen im Sinne einer Vorrangigkeit des Oralen deuten.
Auf die vielfältige, wenn auch noch weitgehend unerforschte Bedeutung des Kulinarischen in der japanischen Literatur finden sich Hinweise in Hijiya-Kirschnereit 2000a: 23–24 und 2000b: 17. Mehrere Beiträge des DIJ-Jahrbuchs *Japanstudien. Jahrbuch des Deutschen Instituts für Japanstudien der Philipp Franz von Siebold Stiftung*, Band 12, sind außerdem diesem Thema gewidmet. Ein kleines Schlaglicht auf den für diese Fragestellung besonders ergiebigen Autor Tanizaki wirft sein Beitrag über Kyōto in der bereits im Titel genannten Zusammenstellung „Natur, Küche und Frauen" (Tanizaki 1964).

> „Für die Gourmet-Großmacht Nippon ist eine besonders vitalisierende Jahreszeit angebrochen. Japans Herbst, der uns mit einer kühlen Brise das „Glück der Berge und des Meeres" [Pilze und Meeresfrüchte] beschert, um den sommermüden Magen wieder zu beleben. Alles, was man ißt, mundet, aller Streß wird darüber vergessen. Die Tafelfreuden zeichnen die Gesichter weich, und wer sie sieht, dem wird es friedlich ums Herz. So erfahren wir wieder einmal das Glück, in einem Land und einer Zeit zu leben, die beim Essen nichts zu wünschen übriglassen."

So beginnt im September 2000 ein Essay von Yamada Gorō, verfaßt als Werbetext für das Mobilfunkunternehmen NTT DoCoMo. Zwar geht es in diesem Text, gefunden im Inflight-Magazin einer japanischen Fluggesellschaft, laut dessen Titel „Benimm-Kenntnis steigert den Genuß" (*Manā o shireba, motto oishii*) um Tischsitten, doch schon mit den ersten Worten *Gurume taikoku Nippon* グルメ大國ニッポン [Gourmet-Großmacht Japan], in denen die Landesbezeichnung in verfremdend-betonender Katakana-Schreibung beschworen wird, springt uns als appellativer Subtext eine Eloge auf das sich durch Kulinarisches definierende Japanersein entgegen.

Das „Glück des Meeres und der Berge" (*umi no sachi, yama no sachi*) steht zugleich aber auch für alle Nahrung, die Japans bergige Inseln und seine Küsten bieten, Essen in Japan also, oder japanische Kost. Und als solche ist diese – wie die dafür verwendeten Lexeme – einmalig:

> „Man spricht vom Glück des Meeres und der Berge. Ein Ausdruck wie dieser japanische, mit einem solchen Klang, ist in Europa nicht zu finden. Und tatsächlich gibt es in fast ganz Europa dieses Glück des Meeres und der Berge nicht. Im Landesinnern kommt man an das Glück des Meeres kaum heran, und aufgrund des strengen Klimas hat man auch kaum etwas vom Glück der Berge. Der Ausdruck meint nämlich frische Nahrung, aus dem Meer oder aus den Bergen." (Kōno 1974: 34)

Während also aus der Sicht dieses Autors die Europäer anscheinend kaum etwas Frisches zu sich nehmen, bildet Japan ein wahrhaftiges Schlaraffenland. Mit anderen Worten – die Ernährung ist das „Glück der Japaner".

Patriotische Appelle

Japanische Werbung bietet ein nahezu unerschöpfliches Reservoir an Beobachtungsmaterial für die Verknüpfung von Nahrung und nationaler Identität. Wenn etwa im Sommer 1999 die Firma Suntory ihren Whisky auf neue Weise präsentiert, so erkennt man auf den ersten Blick das Bestreben, dieses ursprünglich fremdländische Getränk zum passenden Begleiter japanischer Delikatessen zu erklären.[13] Das geschieht optisch durch eine Kombination von traditionell dargebotenen Leckereien und einem ästhetisch angepaßten Whiskyglas oder beispielsweise durch die Plazierung der Flasche vor einen Blattfächer und dazu durch die subtile Umdeutung der Bezeichnung des Getränks als im Kern japanisch – es wird nämlich nicht mehr einfach in Katakana-Schrift als ウイスキイー (*uisukī*) wiedergegeben, sondern in einem optischen Sprachspiel wird ihm durch Verfremden der ersten Silbe 和イスキイー (*wa-isukī*) ein semantisch hoch aufgeladenes nationales Schlüsselwort introjiziert. Die hier *wa* gesprochene Komponente 和 verweist nämlich auf den alten Landesnamen Yamato 大和, der in der Moderne häufig auch in nationalistischem Zusammenhang Verwendung fand, und ein wichtiges Ideologem, den mit dem Zeichen 和 (*wa*) geschriebenen Harmoniebegriff.

Anhand der sich mittlerweile über mehr als zwei Jahre erstreckenden Werbekampagne für besagten *Wa-isukī* ließe sich eine Geschichte der kulturellen Assimilation dieses Getränks in vielen Einzelkapiteln erzählen, die jeweils einer bestimmten Präsentation des Produkts entsprächen. Greifen wir eine davon heraus, eine Anzeige aus dem Jahre 2000, die wiederum mit exzessiven Sprachspielen eine Atmosphäre heiterer Verspieltheit und Assoziationen an die Frühzeit der Moderne schafft, jene Zeit, als man in großem Maßstab westliche Nahrung und europäisch-amerikanische Gerichte einführte und kennenlernte.

[13] Daß Whisky nicht als „japanisches" Getränk eingestuft wird, da Sake den Rang eines Nationalgetränks einnimmt, machen beispielsweise die englischen Musterkonversationen deutlich, mit denen Japaner die Kommunikation mit Ausländern einüben sollen, vgl. etwa Akiyama und Akiyama 1986: 79: „Do the Japanese drink whiskey?" „Yes, we do. Our traditional drink is sake. That's rice wine, not whiskey. But we can get almost every kind of whiskey in Japan."

Abb. 10: Werbung der Firma Suntory, Sommer 2000: Die einzelnen Gerichte, beginnend rechts oben: *omuretsu* (Omelett), *supagettī* (Spaghetti), *hanbāgu* (Hamburger), *kakifurai* (panierte, fritierte Austern), *sumōku sāmon* (Räucherlachs), *piza* (Pizza), *katsuretsu* (Kotelett), *sōsēji* (Wurst), *furaido chikin* (fritiertes Huhn), *kurīmu korokke* (Kroketten, mit Sahnesauce gefüllt), *tanshichū* (Zungenstew), *poteto sarada* (Kartoffelsalat), *sandoitchi* (Sandwich), *chikinkatsu* (Geflügelkotelett), *makaroni sarada* (Makkaronisalat), *tarutaru sutēki* (Steak tartare), *tsuna sarada* (Thunfischsalat), *rōrukyabetsu* (Kohlroulade), *guratan* (Gratin), *mītobōru* (Hackfleischbällchen), *razania* (Lasagne).

Auf die Begrüßung am rechten Beginn der Doppelseite *Konban wa* [Guten Abend!] – bereits hier wird das Schlüsselwort in einem allerdings etwas gezwungen wirkenden Wortwitz durch das Zeichen 和 (*wa*) statt, wie üblich, als nichtbedeutungstragende, rechtsfokussierende Partikel は (*wa* bzw. *ha*) in Hiragana-Silbenschrift gesetzt – folgt die Aufforderung zu einem Ratespiel, um welche japanischen (!) Speisen es sich denn bei den folgenden handele. Die drei untereinander angeordneten, mit Kanji-Folgen versehenen Blöcke sollen an die an der Wand aufgehängten Holztäfelchen erinnern, die in traditionellen japanischen Restaurants als Speisekarte fungieren. Sie enthalten die Namen von Gerichten, die ironischerweise als japanische deklariert und durch die Schreibung mit chinesischen Schriftzeichen (*kanji*) „japonisiert" werden, obwohl es sich durchweg um fremdes, erst nach Japans Landesöffnung eingeführ-

tes Essen handelt. In der frühen Moderne assimilierte man fremde Begriffe, indem man sie mit lautwertig eingesetzten Kanji (*ateji*) schrieb. Diese sogenannte *ateji*-Schreibung wird nun auch hier auf parodistische Weise vorexerziert mit Wörtern, die man heutzutage in aller Regel in Katakana-Silbenschrift wiedergibt. Doch wenn man wie hier das Omelett nicht, wie üblich, mit der japanischen Katakana-Schreibung オムレツ *omuretsu*, sondern sinojapanisch mit Kanji als 御夢烈 *O Mu Retsu* notiert, wird mit diesem Rätselspiel zugleich die frühmoderne Kulturrezeption ironisch zitiert und lachend auf den Kopf gestellt. Das Muster, den *Wa-isukī* als passenden Begleiter japanischer Speisen zu propagieren, wird hier listig durchbrochen und zugleich verstärkt, denn die in der Schreibung so japanisch aussehenden Speisen sind natürlich allesamt keine, wenn man die Standardopposition von *washoku* (japanisches Essen) versus *yōshoku* (westliches Essen) zugrunde legt. Doch die Verfremdung durch die Schreibung hat auch den Effekt, diese nur scheinbar klaren Abgrenzungen in Frage zu stellen, denn all die genannten Gerichte sind mittlerweile nicht nur dem japanischen Gaumen kulinarisch angepaßt und somit gründlich assimiliert und domestiziert worden, sondern in vielen Fällen auch standardisierte Kombinationen mit traditionell japanischen Speisen und Präsentationsformen eingegangen wie etwa der Makkaroni-Salat oder die Kroketten, die einen festen Bestandteil des typisch japanischen *o-bentō*, der Picknick- oder Proviantschachtel, bilden. Mit anderen Worten: am Ende dieser reichlich verwirrenden semantischen Verschränkungen und des amüsanten Zeichenrätselspiels, dessen Auflösung in winziger Katakana-Schrift am Fuße der Anzeige erscheint, akzeptiert man auch das „westliche" Speisenangebot als genuin japanisch und ist darauf eingestimmt, auch hierzu den *Wa-isukī* als stimmige Getränkekombination zu akzeptieren, was wiederum eine sehr japanische Form des Alkoholkonsums sein dürfte. So eröffnet bereits ein einzelnes Beispiel aus dieser „Assimilationskampagne" des japanischen Whiskyherstellers einen Blick auf die semantisch-ideologische Tiefendimension, die in diesem Fall als Folie die Geschichte der gesamten japanischen Modernisierung symbolhaft mit einschließt.

Es paßt daher ganz ins beobachtete Muster, daß der Hersteller seinem Produkt nicht etwa, wie zu erwarten, einen prestigeträchtigen westlichen, sondern mit *Zen* 膳 [traditionelles Eßtischchen] auch noch einen Namen verpaßt, der eher an Sake denken läßt.[14] Die Umkehrbewegung

[14] Das gleiche Muster, in allerdings weniger komplexer semantischer Kodifizierung, enthält auch folgendes Beispiel: Der Whisky der Firma Suntory mit dem Namen *Za* 座, eine Kreation des Jahres 2000, versucht seine Eignung für eine Kombination mit japanischen Gerichten schon durch seinen sinojapani-

folgt gewissermaßen auf der ganzen Linie, und das bisher dem Westlichen vorbehaltene Prestige wird hier für Japanisches eingefordert, mitsamt dem psychologischen Nebeneffekt der Aufwertung des Eigenen, dem japanischen Ego zu schmeicheln.[15]

Nicht immer jedoch ist der Zusammenhang zwischen Getränk und der offensichtlichen Beschwörung patriotischer Gefühle transparent. Nehmen wir den Fall der Sommerkampagne 1999 des Bierherstellers Kirin, der mehrere Textvarianten mit dem Slogan enden läßt: *Makeru na, Nippon* 負けるな、ニッポン [Laß dich nicht unterkriegen, Nippon!]. Vorangestellt sind jeweils Texte, die auf allgemein-abstrakte Weise eine Sommerszene suggerieren, in der man nach eisgekühlter Erfrischung lechzt oder in der man nach einem Regentag sich wieder einen klaren Sommerhimmel wünscht. Fast klingt der Slogan wie ein Vorecho auf typische Sportler-Anfeuerungsrufe bei den Olympischen Spielen, doch diese Verbindung wird nicht hergestellt. Was also macht für japanische Konsumenten den Überzeugungswert dieser Werbung aus? An welche unterschwelligen, aber offenbar fest geknüpften Assoziationen lehnt sie sich an?

Die Logik einer Anzeige wie der Mandarinensaftwerbung vom Juli 2000 mit dem Bild eines jungen Mannes, der ein Glas mit dem Getränk in der Hand hält, erschließt sich wiederum nur, wenn wir den patriotischen Appell als zentrale Botschaft mitlesen, denn der Text lautet: „Hab' Mandarinensaft getrunken. Hat nach gesundem Japan geschmeckt." Beziehunsgweise: „Hat gesund und japanisch geschmeckt." (*Mikan jūsu o nonda. Nihon no genki na aji ga shita.*) Den Subtext dieser Werbung müßte man sich etwa wie folgt vorstellen: Der Vitamin-C-Stoß am Morgen, der für Gesundheit und Vitalität sorgt, wird nicht aus (importierten) Orangen, sondern aus einheimischen Mandarinen gezogen – eine Kraftspritze auch für die einheimischen Produzenten, die seit der endgültigen Öffnung des Markts für Zitrusfrüchte den Wettbewerb stärker zu spüren bekommen,

---

schen Namen unter Beweis zu stellen. Auf der entsprechenden Website (www.suntory.co.jp/whisky/za/suntory/seihin/page1.html) wird sogar die (mögliche) Etymologie des Schriftzeichens aufgeschlüsselt.

[15] Daß die Firma Suntory für ihren Whisky auch schon in den 1970er Jahren mit nationalen Emblemen und patriotischen Assoziationen warb, belegt der Spruch *Kono toki bakari wa Nihonjin* [Eine Gelegenheit, Japaner zu sein!] als Fangslogan für eine „Suntory Old"-Werbung, die die Judo-Weltmeisterschaft in Tōkyō 1976 zum Hintergrund nimmt. Weitere Teile des Werbetexts lauten: *Kokugi da kara hi no maru desu. (...) Ōrudo katate no ōen mo tsui chikara kobu, muga muchū* [Wenn schon Nationalsport, dann auch Sonnenbanner. (...) Mit einem „Old" in der Hand (die eigene Mannschaft) energisch anfeuern], vgl. Yasuda 2001: 168.

hatte die Regierung sie doch jahrzehntelang durch nichttarifäre Handelsschranken vor der Konkurrenz aus dem Ausland geschützt (Ashkenazi und Jacob 2000: 49). Ob der junge Mann, der die Zielgruppe der Mandarinensaftwerbung repräsentieren soll, diesen Konflikt, der jahrelang die Nachrichten über Handelsgespräche mit den Vereinigten Staaten von Amerika beherrschte, allerdings bewußt erlebte, um sich daran erinnern zu können, bleibe dahingestellt.

Es hat den Anschein, als eigneten sich aus japanischer Sicht Getränke besonders gut für patriotische Appelle. Dies leuchtet noch am ehesten ein, wenn Getränke im Kontext internationaler sportlicher Großereignisse vermarktet werden, wie es beispielsweise die oben (in Anm. 15) erwähnte Werbung für Suntory Old-Whisky vorführt. Doch während sich dieses alkoholische Getränk nur zum Zuprosten und insofern nur zur indirekten Identifizierung mit den Sportlern eignet, erlauben die sogenannten „Sports Drinks" einen direkteren Bezug.

Die Firma Kirin hat einen „Super Sports Drink" für die Fußballweltmeisterschaft 2002 in Südkorea und Japan geschaffen, und schon der Produktname „Samurai" transportiert Assoziationen an Männlichkeit, Kriegertum und japanisches Nationalethos.[16]

Abb. 11: Kirin Samurai Official Website, seit September 2000.

Man nimmt dabei offenbar in Kauf, daß die japanbezogenen Fremdklischees im Akt einer Selbstexotisierung wieder aufgefrischt werden. Ironie dürfte jedenfalls bei dieser Namensgebung kaum im Spiel sein.

[16] Vgl dazu die dazugehörige „Kirin Samurai Official Website" (www.cider.robot.co.jp/samurai/top.html).

Einige Kernbegriffe und Ideologeme

Eine Whiskyneuschöpfung des Jahres 1999 vom Hersteller Suntory namens „Hibiki" (響 mit beigegebener Latein-Schreibung sowie einem englischsprachigen Text auf dem Flaschenetikett) wird in der Zeitschriftenwerbung mit der im Weltvergleich einmaligen japanischen Gastlichkeit präsentiert. Dabei treffen wir, gewissermaßen als Gegenstück zum martialischen Männlichkeitsklischee der Samurai-Werbung, auf ein ebenso klischiertes Weiblichkeitsbild. Und hierbei wird sogar die hineinkomponierte Außenperspektive – Eigen- und Fremdbild sollen im Klischee zur Übereinstimmung gebracht werden – explizit gemacht:

Abb. 12: Suntory Werbung für „Hibiki", Herbst 2001.

Die in einen Kimono gewandete und in einem Tatamimatten-Zimmer vor einem Wandschirm sitzende Chefin einer traditionellen japanischen Herberge (*ryokan*) der Luxussorte gibt den optischen Aufhänger für den Fangtext „‚Machen Sie es sich bequem', ertönte es" (wörtlicher: „sagte das Echo", in Aufnahme des Whiskynamens „Hibiki" – „Echo", „Klang"). Und dies wiederum ist der Auftakt zu der Beobachtung: „So etwas wie eine *okami-san* (Chefin, Wirtin) gibt es nur in Japan. In westlichen Luxushotels gibt es ein solches ‚System' nicht." Und die neben die Abbildung der Flasche gesetzte Feststellung: „Das höchste Glück dieses

Landes" (*Kono kuni no, shifuku.*) unterstreicht den nationalistischen „Klang" des Subtexts. Japanische Gastlichkeit, für die metonymisch die mütterlich-attraktive Wirtin steht, ist ein typisches Ideologem, zumal es mit dem Merkmal der internationalen Einzigartigkeit ausgestattet ist.

Der japanische Produktname des Marktkonkurrenten Nikka[17] dagegen wird auf den Namen des „Vaters des japanischen Whisky", Taketsuru Masataka (1894–1979), zurückgeführt. Eine solche Assimilierung, sei es über einen Phantasienamen oder über den einheimischen Personennamen, bildet eine günstige Voraussetzung für die Verankerung des Produkts in der trauten Welt des „japanischen Geschmacks / Gaumens" (*Nihon no aji*), für den nach japanischem Verständnis der jahreszeitliche Rhythmus[18] sowie eine besondere Sensibilität kennzeichnend sind. *Shun* 旬, die „beste" bzw. „schmackhafteste Zeit" für bestimmte Meeresfrüchte, Obst oder Gemüse ist das nahrungsbezogene Hauptelement der Vorstellung, Jahreszeiten und die mit ihnen assoziierten Genüsse seien etwas spezifisch Japanisches. Kein Wunder also, daß auch sie in der Spirituosenwerbung – und zwar wieder mit Assimilationseffekt – eingesetzt wird, wie diese Whiskywerbung zeigt.

---

[17] Vgl. dazu die umfangreiche Homepage (www.nikka.com/brand/taketsuru/malt.htm).

[18] Die ausgesprochen weit verbreitete Vorstellung, nur Japan habe vier unterscheidbare Jahreszeiten, findet sich so häufig, daß hier nur noch ein Beleg genügen soll, und zwar aus einem Buch, das, erstmals 1980 im japanischen Original erschienen, 1998 auch in englischer Sprache die Zentralthese vertritt, daß sich im japanischen Imbißkästchen (*o-bentō*) die japanische Kultur als Ganzes abbilde. Auch hier heißt es beispielsweise „Not only is Japan almost unique in Asia in experiencing four distinct seasons (...)" (Ekuan 1998: 68).

Abb. 13: Shun Nihon kikō (Japanreise durch jahreszeitliche Genüsse), Suntory Old-Werbung, entnommen aus Yasuda 1997: 374–375.

Der folgende Einleitungstext der Website „Nihon no aji" [Japanischer Geschmack] (www2u.biglobe.ne.jp/~hasimoto/nihonnoaji.htm) enthält die essentialisierenden Kernaussagen zum Zusammenhang zwischen Japanertum, Jahreszeit und Ernährung in Reinform:

日本の味！

春、夏、秋、冬、四季のある日本！
その気候に恵まれた繊細な日本人だけがもつ
独特の風味のほんの一部をご紹介いたします。

最高級旭ポンズ
スダチ、ゆこう、柚子の
純天然果汁液が主原料

冬には　てっちり、かにちり
湯豆腐に
夏には冷や奴、肉(魚)のたたきに
餃子のたれ、焼き肉に
360ml瓶¥600−
1.8l瓶¥2700−(発送の場合は
お箱代1本入=¥180−、2本入=¥270−別
途)

これぞ大阪発
日本の味！

梅かつ
梅肉、鰹節を
味醂などで味付けしました。

海外へのお土産好適品です。

120g瓶¥600−
300g箱入り¥1200−

これぞ東京発
日本の味！

Abb. 14: Nihon no aji. Webseite.

Japanischer Geschmack!
Frühling, Sommer, Herbst und Winter – Japan mit seinen vier Jahreszeiten! Das einmalige Aroma, das nur die sensiblen Japaner besitzen, die mit diesem Klima gesegnet sind, stellen wir Ihnen hier in einem kleinen Ausschnitt vor.

Was ist „japanische Küche"?

Bei all den zitierten Gewißheiten über „japanischen Geschmack" und dessen Einmaligkeit ergibt sich nun doch das Problem, was denn eigentlich unter japanischer Küche zu verstehen sei. Zu dieser grundlegenden Frage finden wir indessen kaum eine Antwort, denn das Wissen darüber wird schlichtweg vorausgesetzt, so beispielsweise auch in einer englischsprachigen Monographie über „Geschichte und Kultur des japanischen Essens" (*The History and Culture of Japanese Food,* Ishige 2001). Die bereits zitierte Standardopposition *washoku* vs. *yōshoku,* verstanden im Sinne von „japanischen Speisen" versus „westlichem Essen", oder die Gegenüberstellung von *Nihon ryōri* und *Chūka ryōri,* „japanischen Gerichten" und „chinesischen Gerichten", die sich durch weitere Nationalitäten wie „italienische", „indische" oder „koreanische" zusätzlich auffächern läßt, entbindet ja nicht von dem Problem, das Japanische an der „japanischen Küche" zu benennen. Eine Umfrage unter vierhundert weiblichen Büroangestellten, sogenannten „OL" (Office Ladies) in Tōkyō und Ōsaka nach ihrem Ver-

ständnis von *washoku* ergab, daß mehr als die Hälfte (55,3%) dieses als „Essen, das zu Reis paßt", definiert, gefolgt von „Essen, das es seit alters her in Japan gab" (54%) und „Essen, das man mit Stäbchen ißt (34,3%), „Essen, bei dem (Fisch- oder Seetang-)Brühe[19] Verwendung findet" (32,3%), „Essen, das spezifisch japanische Materialien verwendet" (32%) sowie „Essen, in dem beispielsweise Fisch zur Geltung kommt" (28,8%) (Takeuchi 2000: 367). Nehmen wir diese Antworten in Ermangelung von Gegenbeispielen für repräsentativ, so zeigt sich nichts anderes, als daß sich das Japanische so recht nicht fassen läßt, denn entweder gilt das Gesagte auch für andere „Nationalküchen" oder es ist tautologisch. Mit anderen Worten – wir werden beim Versuch, „japanische Küche" zu definieren, rasch wieder in das Reich der Mythen und Ideologeme verwiesen.

Bemerkenswert an den Antworten ist beispielsweise, daß die Assoziation mit Reis in japanischen Augen offenbar das wichtigste Zuordnungskriterium darstellt. Nach populärem japanischen Verständnis hat vor allem der Reis einen besonderen symbolischen Wert, auch wenn, wie Emiko Ohnuki-Tierney gezeigt hat, „japanischer Reis" als moderne Erfindung zu gelten hat (Ohnuki-Tierney 1993; vgl. auch Ashkenazi und Jacob 2000: 63). Die mystische Qualität, die dem Reis bis in die Gegenwart eignet – „For modern Japanese (as well as foreigners), Japanese are, at least partly, defined by the rice they eat." (Ashkenazi und Jacob 2000: 63) – wurde übrigens schon von Motoori Norinaga (1730–1801), dem wohl prominentesten Gelehrten der Nationalen Schule (Kokugaku), propagiert, und insofern kann japanisches Überlegenheitsgefühl, das sich in der Zeit der „Seifenblasenwirtschaft" (Bubble Economy) in den späten 1980er Jahren unter anderem in einer Art von Reisnationalismus artikulierte, eine gewisse historische Kontinuität vorweisen. So lautete damals nämlich ein Werbespruch: „Wenn westliche Geschäftsleute japanischen Reis äßen, könnten sie auch so erfolgreich sein." („If Western businessmen ate Japanese rice, they would learn to be as successful." Ashkenazy und Jacob 2000: 62).

Auch andere vom asiatischen Kontinent übernommene, in Japan aber als „urjapanisch" eingestufte Elemente der heimischen Küche wie die Sojasauce (*shōyu*) (Tanaka Norio 2000) scheinen dazu prädisponiert, Nationalbewußtsein zu erzeugen. Dazu gehört beispielsweise auch die eingelegte Salzpflaume *umeboshi*, mit der ein japanisches Pharmaunternehmen in den 1980er Jahren für ein Magenmittel warb. Ein Fernsehspot zeigte einen jungen Japaner kurz nach dem Start im Flugzeug, wie er

[19] Zum Lexem „Brühe" (*dashi*): Es schließt jegliche Suppenbasis, auch aus Fleisch und Knochen gewonnene Brühe, ein. Vermutlich dachten die Befragten jedoch an traditionelle japanische Brühe, die, wie gesagt, unter Verwendung von Bonito-Flocken oder diversen Tangarten (*konbu*) gekocht wird.

seine unentbehrlichen Reisebegleiter noch einmal durchging – Paß, Geld, Rückflugticket. Doch dann schießt es ihm plötzlich durch den Kopf, daß er etwas vergessen hat, nämlich *umeboshi*. *„Umeboshi wasureta!"* – dieser witzige Werbespot spielte auf die Abhängigkeit japanischer Reisender von einheimischer Ernährung an, und die rote Pflaume wird hier metonymisch für die japanische Küche als Ganzes gesetzt.[20]

Noch kraftvoller wirkt die rote Pflaume als Nationalsymbol auf weißem, das heißt unvermischtem, Reis in einem als patriotisch geltenden *hinomaru bentō*, einem die japanische Nationalflagge (*hinomaru*) nachbildenden Arrangement in einer Proviantschachtel (*bentō*), wie es sie bereits im Japan der 1930er und 1940er Jahre als Schulverpflegung gab (Stalph 2000: 315). Doch auch heute noch ist diese Kombination von mittig plazier-

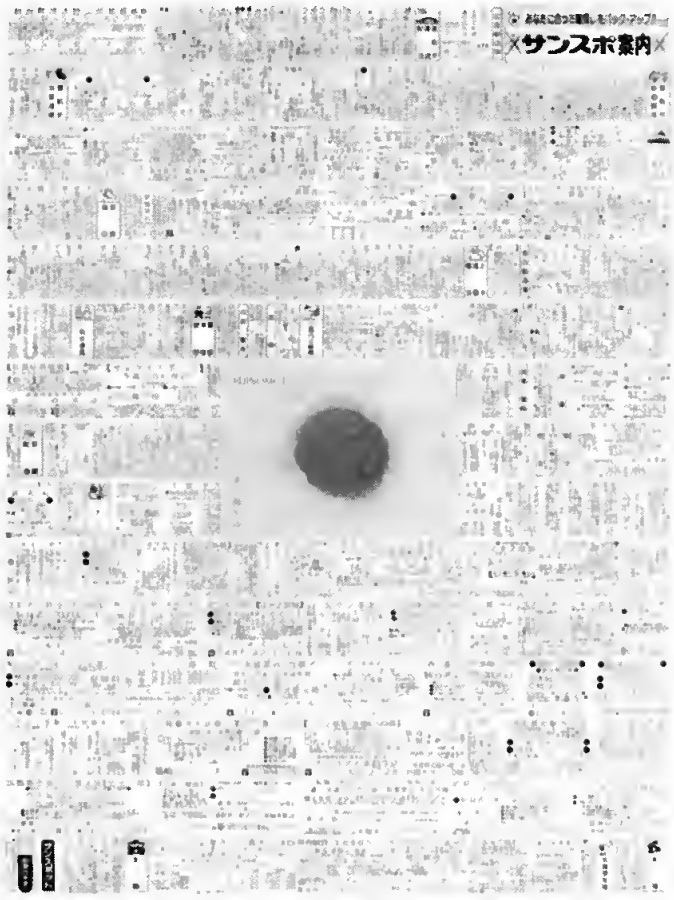

Abb. 15: *Hinomaru bentō*, Ajinomoto Werbung, entnommen aus Yasuda 1997: 168.

[20] Nicht unerwähnt bleiben darf allerdings auch die Tatsache, daß *umeboshi* für viele Japaner den Status einer Hausmedizin besitzt, ja einen geradezu magischen Schutzwert beanspruchen kann.

ter roter Pflaume auf weißem Reisrechteck gang und gäbe. Und so überrascht es nicht, wenn im Jahre 1993 ein solches *hinomaru bentō* als Werbung für einen japanischen Geschmacksverstärker und Lebensmittelhersteller effektvoll weiß-rot ins Zentrum einer Zeitungsseite gerückt wird[21].

Eine weitere Steigerung erlebt dieses Motiv in der Neujahrs-Grußkarte mit *hinomaru bentō*.

Abb. 16: Neujahrs-Grußkarte.

Auch Reis in anderen Formen eignet sich nach dieser Sichtweise besonders für patriotische Appelle. Das zeigt sich sehr klar in der auf der folgenden Seite abgebildeten Werbung mit dem dreieckig geformten Reisklоß (*o-musubi*) und der in riesiger Schrift davorgesetzten Parole „Nipponjin" [Japaner!]. Sie ist Teil einer im Jahre 1978 veranstalteten Kampagne der japanischen Regierung, die den Reiskonsum der Bevölkerung auf diesem Wege zu fördern trachtete (NDS 1990: 265). Interessant ist die Intonation der Botschaft, denn die Anrede, knapp und kategorisch, endet mit einem überdimensionalen Punkt.

Und um abschließend noch ein besonders komplexes aktuelles Beispiel für die verblüffende Koppelung von Nationalidentität, Essen und – offenbar fast beliebigen – Werbegegenständen vorzuführen, darunter das Reklameposter aus der U-Bahn für eine Taschenbuchreihe:

[21] Um zu zeigen, wie verbreitet das Muster des *hinomaru bentō* ist, sei auch noch auf ein anderes witzig-parodistisches Beispiel verwiesen, das eine solche Proviantschachtel – als Werbung für einen Musikinstrumente-Hersteller – in Form einer aus Reis nachgebildeten Tastenklaviatur und gleich zwei japanische Nationalflaggen im darüber arrangierten Teil der Schachtel enthält (Yasuda 1997: 284–285).

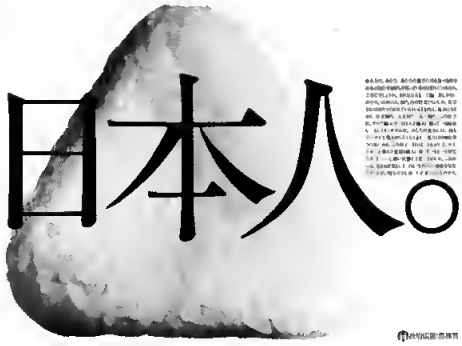

Abb. 17: Werbung des Agrarministeriums (Seifu kōhō Nōrinshō), entnommen aus NDS 1990: 265.

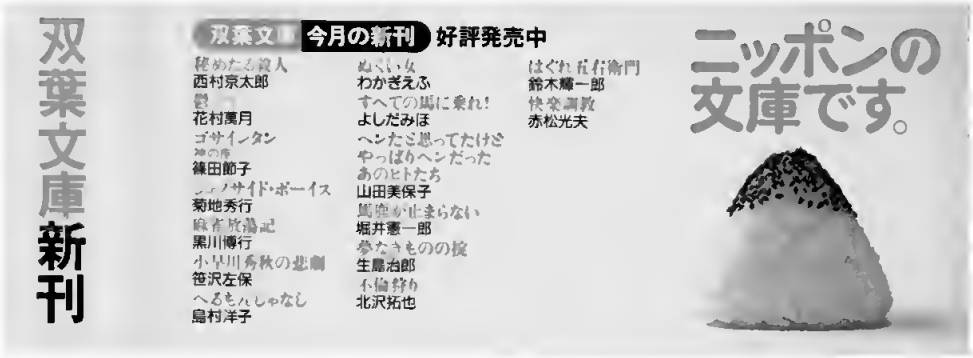

Abb. 18: Werbung des Futaba-Taschenbuchverlags, Sommer 2001.

Aus Anlaß seines achtjährigen Bestehens wirbt der Futaba-Taschenbuchverlag mit einer Liste neuer Sachbuchtitel und Unterhaltungsliteratur, optisch eingeleitet durch die Feststellung: *Nippon no bunko desu* [Japans Taschenbuchreihe!]. Das durch die Katakana-Schreibung des Landesnamens schon hervorgehobene nationale Element wird durch die danebengestellte Abbildung eines übergroßen Reiskloßes (*o-musubi*) verstärkt, denn dieser darf als Nationalkost gelten. Eine zusätzliche nationale Bedeutungsdimension erhält der dreieckige Kloß dadurch, daß er auf der Spitze mit schwarzem Sesam dekoriert ist und damit eine für Japaner zwingende optische Assoziation auf ein weiteres nationales Symbol auslöst – den von weißem Schnee gekrönten Berg Fuji, der hier, gewissermaßen in der Schwarz-Weiß-Umkehrung als optisches Negativ, seinen Auftritt hat. Ein Bezug dieser nationalen Symbole zu den Titeln der angekündigten Neuerscheinungen läßt sich ebenso wenig herstellen wie zum Namen oder zu sonstigen Eigenschaften der Buchreihe oder des Verlags als ganzem. Die Angestellten des Verlags konnten übrigens auf Befragung diese Verbindung auch nicht erläutern. Dennoch – oder gerade

deshalb – ist das Beispiel ein eindrucksvoller Beleg dafür, wie zwingend aus japanischer Sicht die Appellfunktion einer Kombination von Patriotismus und Kulinarik wirkt und welche (unterbewußte) Überzeugungskraft diese Kollokation zu Werbezwecken offenbar entfaltet.

„Rasse", Küche und Kultur

Versuchen wir abschließend, die Beobachtungen noch einmal analytisch zu bündeln. Es ist deutlich geworden, daß sich Essen, dem ein wichtiger Stellenwert im Alltag zukommt, in Japan besonders innig mit nationaler Identität zu verkoppeln scheint. Analog zu der auch in Hinsicht auf Sprache und Kultur beobachteten Gleichsetzung von Ethnie, supponierten „rassischen" Merkmalen, Nationalität und Tradition werden auch im „kulinarischen" Nationalismus angeblich einzigartig japanische Eigenschaften auf vage Weise mit physiologischen Besonderheiten in Verbindung gebracht und auf einen „von den Vorfahren überlieferten" Geschmack zurückgeführt. Bekanntlich gehört die Vorstellung von der Homogenität „der Japaner", die „Ein-Volk-These" (*tan'itsu minzoku-ron*), zu den Kernargumenten der Nihonjinron oder Japanerdiskurse. Dabei schillert der Volksbegriff, japanisch *minzoku*, durchaus in unterschiedlichen Richtungen. Während sich die eine Interpretation am „Blut" (*chi*) als unveräußerlicher und natürlicher japanischer Identität orientiert – wobei während der japanischen Kolonialisierung Asiens auch die kontinentalen Untertanen als mit Japanern und dem Tennō „blutsverwandt" betrachtet wurden (Yoshino 1992: 26) –, berufen sich andere auf eine allerdings nicht weniger vage Konstruktion eines kulturell definierten Rassentheorems (Doak 2001: 3–4).[22]

Die identitätsstiftende und -stabilisierende Funktion dieses Rassen- und Homogenitätstheorems läßt sich auch im japanischen Küchendiskurs in vielen Formen beobachten.[23] Selbst noch im Reden über physiologische Grundausstattungen werden Unterscheidungsmarken gesetzt, die das Bewußtsein von Besonderheit und Zugehörigkeit zu einem Kollektiv,

[22] Wichtige Entwicklungsstränge nationaler Narrationen und Identitätsdiskurse im Japan des 20. Jahrhunderts werden bei Doak 1997 nachgezeichnet.

[23] In umgekehrter Richtung weist beispielsweise Doak, der die durchaus komplexe japanische Debatte um Ethnizität, nationale Identität und Demokratie in der Nachkriegszeit aufrollt, darauf, daß pan-asiatische Ideen der Vorkriegszeit, die sich auf den *minzoku*-Begriff (im Gegensatz zum Rassenbegriff) stützten, neben dem Shintō auch *miso* und *tōfu* als Elemente gemeinsamer Kultur beschworen, vgl. Doak 2001: 17.

in das man hineingeboren wurde, stärken sollen. So heißt es etwa in einer Internet-Kolumne über „Japaner und japanischen Geschmack", es gebe grundsätzlich vier Geschmacksrichtungen – salzig, süß, sauer, bitter. „Japaner jedoch besitzen", so heißt es, „noch eine weitere spezielle Geschmacksrichtung." Man nennt sie „Wohlgeschmack" bzw. „Würze", „Aroma" (*umami*)."[24] Dieser spezifisch japanische Geschmackssinn, der einer anderen Quelle zufolge „aus dem Herzenswunsch des Volkes geboren" (*minzoku no higan no uchi kara umarete kita*) wurde, „wird von Japanern sehr gut, von Ausländern aber anscheinend nicht verstanden. Und zwar, weil der ‚Wohlgeschmack' in Aminosäure besteht, die den zentralen Geschmack der Japaner ausmacht. Ausländisches Essen enthält diesen ‚Wohlgeschmack' nur in verborgener Form."[25]

Die weitgehend als verbindlich akzeptierten Grundannahmen in bezug auf Ernährung in Japan besagen außerdem, daß sich diese von anderen Weltregionen – genannt werden zumeist Europa und China – auf charakteristische Weise abhebt. Hierin ist ein Element der Selbstbehauptung in beiden Richtungen unüberhörbar. Dazu einige Kernsätze (aus „Japans Geschmackssinn"), die sich auf die bereits zuvor zitierte Publikation über „Die Japaner und das Essen" (Kōno 1974) berufen:

„Japan ist eine vom Meer umgebene Insel, und da es gemäßigtes Klima aufweist, ist eine stetige Versorgung mit frischen und vielfältigen Nahrungsmitteln möglich. Um den Eigengeschmack der Nahrungsmittel hervorzuheben, entstand die Aminosäuren- bzw. Sojasaucen (Shōyu)-Kultur. Hingegen sind in den kontinentalen Regionen Europas und Chinas die klimatischen Verhältnisse streng, und da es schwierig ist, frische Nahrungsmittel zu bekommen, ist dort die Zubereitung alten Materials

[24] Diese Ausführungen sind nun, wohlgemerkt, nicht im Sinne eines Aufmerksamkeit heischenden Reklamespruchs zu deuten, sondern sie werden mit wissenschaftlich anmutenden Tabellen über Fisch- und Seetang-Brühe angereichert, in denen sich der „fünfte Geschmackssinn" manifestiert. Die Seriosität dieser Behauptung wird in der Folge mit ernährungsphysiologischen Details untermauert bis zu dem abschließenden Bekenntnis, man wolle „den ‚japanischen Geschmack', der uns von unseren Vorfahren überliefert wurde, auch künftig weiter pflegen". (*Nihonjin to Nihon no aji*, www.kk-hagiwara.com/kezuribushi/kezuribushi.html)

[25] Kōno 1974: 114–116 sowie die Homepage „Higan no kōzō" [Die Struktur der Herzenswünsche] zur Publikation: Fujisawa Takaaki: *Shūkyō to kagaku no deai o motomete* [Die Begegnung von Religion und Wissenschaft suchend] (www.icho.gr.jp/iryo/higan/higan.htm). Der Ausdruck *higan* bedeutet im religiösen Kontext „Buddhagebet", in säkularisierter Form einen besonders inbrünstig verfolgten Herzenswunsch.

(*furui sozai*) mit Öl notwendig, um das Essen schmackhaft zu machen." (www.icho.gr.jp/siryo/higan/higan02_2.htm)[26]

Interessanterweise wird zwar gleich anschließend auch die angebliche japanische Vorliebe für die Übernahme fremdländischer Genüsse auf die Insellage und die jahreszeitliche Differenzierung im japanischen Brauchtum zurückgeführt (wobei die Logik dieser Argumentation sich dem verstehenden Nachvollzug entzieht),[27] doch die essentialisierende Sichtweise setzt sich fort mit Beobachtungen zur Übertragbarkeit des japanischen Geschmackssinns auf den Charakter: In dem Maße, in dem neuerdings in Großstädten das Essen seinen „Wohlgeschmack" verliere (*umami ga naku natta*), verlören auch die Menschen ihr Aroma (*ajike ga naku natta*). Zwar handelt es sich bei dieser semantischen Operation lediglich um eine Wiederbelebung der verblaßten alltagssprachlichen Metapher *ajike ga nai* für „aromalos, fade", doch der Kontext läßt keinen Zweifel aufkommen an der verallgemeinernden, ja ontologisierenden Sicht bezüglich des japanischen Essens.[28]

Die im nationalistischen Nahrungsdiskurs zum Vorschein kommenden Ideologeme der Einzigartigkeit und des Monokulturalismus entsprechen, wie wir sahen, denen der umfangreichen und gründlich diskutierten Nihonjinron-Literatur. Die „deep ‚DNA' structure of superiority, uniqueness, and Japaneseness" (McCormack 1996: 272) spiegelt sich in Aussprüchen wie „Der Geschmack von einheimischem Getreidemehl ist in der DNA-Struktur der Japaner gespeichert", so geäußert in einem

[26] Die als Zitat aus Kōno 1974 angegebene Passage ist wörtlich so nicht im Buch zu finden, gibt Kōnos Argumentation aber sinngerecht wieder.

[27] Im gleichen Sinne auch Ekuan 1998: 145: „(...) Japanese society is unique in its lunchbox-style environment, where it is possible to savor elements from almost any culture, in any way, or at any time you please."

[28] Die Standard-Ideologeme des Japanerdiskurses, beispielsweise die Überzeugung, ein „einheitliches bzw. reines" Volk (*tan'itsu minzoku*) zu sein, bilden auch bei Kōno explizit ausformulierte, tragende Säulen der Argumentation: „Man sagt zwar, die Japaner seien ein hybrides Volk, aber sie sind [in Wirklichkeit] ein einheitliches Volk" (*tan'itsu minzoku*) (Kōno 1974: 141f.). Diese These wird analog zum Einheitsgeschmack (*tan'itsu mikaku*) der Japaner, der Aminosäure, entfaltet. Erst wenn viele Japaner schwarzen Kaffee tränken, wäre das ein Zeichen dafür, daß der japanische Einheitsgeschmack sich nicht mehr behaupten könne, siehe ebenda, S. 167f. Damit wäre dann allerdings auch die psychische Stabilität bzw. die seelische Stütze (*mikaku kara no kokoro no sasae*) und das Empfinden des *wabi* – ein anderer Kernbegriff des Nihonjinron – verlorengegangen, siehe ebenda, S. 175. *Wabi*, ein kunsttheoretischer Begriff, impliziert die selbstgenügsame Freude an der Einsamkeit und am Einfach-Schlichten.

Nachrichtenmagazin eines kommerziellen Senders.[29] Die besonderen Geschmacksnerven, die einmalige Tradition, die Besonderheit selbst noch der in Japan angebauten und produzierten Nahrungsmittel – sie alle bilden eine undurchdringliche Schutzhaut, um das ontologisierte Eigene gegenüber dem Fremden zu behaupten.

Als Eigenes kann selbstverständlich auch noch eine behauptete besondere Aufgeschlossenheit der Japaner gegenüber fremder Küche reklamiert werden, ja, es manifestiert sich darin angeblich sogar eine besondere japanische Kreativität und ein „kosmopolitischer japanischer Geist" (Ashkenazi und Jacob 2000: 223). – „Japanisches und Westliches, Historienstück und Gegenwartsstück. Wie weit können sie beide ihre Naturhaftigkeit bewahren?", fragt der abschließende Fangtext einer Werbung für (japanische) Versandartikel im Inflight-Magazin einer japanischen Fluggesellschaft.

„Wie gut ist es doch, in Japan geboren zu sein. So hat man das Verhaltensmuster einer japanischen Herberge (mit ihrer Gastlichkeit) als Vorbild", lautet der „Aufmacher" dieser Werbung, die einen jungen Schauspieler Jahrgang 1970, Harada Ryūji, als Muster eines zugleich weltläufigen und brav japanischen Mannes hervorhebt, der all die „guten alten" Sitten der Heimat in die Welt trägt (*furuki yoki Nippon no otoko*) (Abb. 19).

So steht auch die augenblickliche große Popularität der koreanischen Küche in Japan nicht im Gegensatz zu diesem „Wir versus die anderen"-Denken, zumal der schlummernde kulinarische Nationalismus sehr schnell wieder geweckt wird, wenn beispielsweise im Blick auf Korea über die Anciennität oder die Herkunft gewisser als Nationalgerichte betrachteter Speisen wie Sushi (Ashkenazi und Jacob 2000: 44, 97) gestritten wird. Und

よかった日本に生まれて。旅館という、暮らしのお手本があって。

日本人の旅への執着はすさまじい。家族が家内安全を願うからとお伊勢さんをめざし、ご利益があったとおかげ詣り、ご利益がなければもう一度、さらには別の神さまに、神頼み。そして今度は療養でと、温泉旅行。制限・制約をされればされるほど人は旅に恋をする。江戸時代、日本人は旅するためにあらゆる理由と嘘を駆使して、関所を越えた。人はやがて旅館そのものを旅の目的地にした。人はそこで、「もてなされる快感」と出会い、やみつきになる。極めつけは旅館の客室。部屋になにもない不思議な空間、窓の外には屋根もなければ洗濯物など決してない。ニッポンの風景が広がっていた。さらなる感動は人がすべてくれた。客を思う気配り、こころを尽くした絶妙のもてなし。そこで得るすべてのことやもの、時間と空間のすべてが、日本なのだ。座卓や座椅子以外何もなかった空間。いや、あったのだろうが調度品は最小限で、吟味されたひとつひとつの品は決して主張せず、つかの間の主にそっと仕える。そんな、五感を研ぎ澄ませてくれる部屋は、人が人をもてなす静かなる舞台。現代的な機器、設備もありながら、主役はあくまで人、人と人の会話。時代が変わろうとも、すがたまでは変えない、変わらない場所。しなやかな頑固さ。俳優原田龍二もまた、そんな旧きよきニッポンの男。

和と洋、時代劇と現代劇。どちらもどれだけ自然体でいられるか

原田龍二 はらだ りゅうじ

俳優。「ゲキ・東京生まれ。」1996年「日本一短い旅への手紙」で第19回日本アカデミー賞新人俳優賞受賞。11月27日スタートのドラマ「大工の棟梁」(TBS系)で主役の棟梁役を演じる。30歳という年齢なのに 和のしつらえ もてなしなどに一家言をもち 男行きを感じさせる人間性が幅広い年代層、支持を得ている注目の若手正統派2枚目。

Abb. 19: Mail Order-Anzeige für den ANA Sky Shop, Herbst 2001.

[29] Im Nachrichtenmagazin des Senders Fuji Terebi am 18. Mai 2001 um 18.30 Uhr anläßlich eines Berichts über Weizennudeln (*udon*), die man in einem Tempel verspeisen kann: *Kokunaisan no komugi no aji wa, Nihonjin no idenshi ni kumikomarete iru.*

obgleich die vielbeschworene japanische Assimilationskraft auch in bezug auf das Nebeneinander zahlloser nationaler Küchen im Lande gerühmt wird, die allesamt zum Beleg des einmaligen kulinarischen Reichtums der Nation herhalten müssen, existiert zugleich eine relativ klare interne Grenzziehung, die dem „japanischen Essen" im engeren Sinne, nämlich *washoku*, ungeachtet seiner beträchtlichen Hybridität nach Jahrhunderten der kreativen Aufnahme fremder Ingredienzen und Zubereitungsmethoden eine eindeutige Superiorität verbürgt.[30] Jeder japanische Supermarktkunde und jede Hausfrau weiß, daß sich hinter der Auszeichnung *kokusan* [einheimisches Produkt] gegenüber der Aufschrift *gaikokusan* [ausländisches Produkt] – in der Regel wird ein Herkunftsland nicht angegeben – eine geheime Staffelung verbirgt, die das Eigene über das Fremde stellt.[31] Ganz so, wie, zumindest bis zum Ausbruch von BSE in Japan im September 2001, die Etikettierung als *wagyū* [japanisches Rind] den deutlich höheren Preis von japanischem Rindfleisch, da selbstredend von höherer Qualität als importiertes Rindfleisch, rechtfertigte. Wie diese Beispiele zeigen, sind im kulinarischen Nationaldiskurs ökonomische Interessen und Ideologeme unauflösbar miteinander verwoben.

---

[30] Ein Exempel für die Vereinnahmung des Fremden: Der Titel einer Küchensendung im Sender Kanal 12 am 11. September 2001 lautet „Nihon no sumibi" [Japans Holzkohlenfeuer] und stellt Beispiele für Gegrilltes in diversen Restaurants vor, darunter auch Huhn, Fisch und Fleisch beim Italiener. – Die interne Trennung nach Nationen wird sichtbar in Kochwettbewerben, wo jeweils japanische Meisterköche für französische, chinesische und japanische Küche gegeneinander antreten, vgl. die sehr populäre wöchentliche Sendung „Ryōri no tetsujin" [Die Meisterköche] des Senders Fuji Terebi, die bis Mitte 1999 lief und demnächst eine Neuauflage erfahren soll. Immer noch existiert dazu eine Mailing List von Fans der freitags ab 23 Uhr ausgestrahlten Sendung: www.ita.tutkie.tut.ac.jp.

[31] Die Dichotomisierung in „einheimische" versus „ausländische" Produktion (*kokusan* vs. *gaikokusan*) erfolgt so ständig und beiläufig, daß sie bei japanischen Sprechern gewissermaßen „in Fleisch und Blut" übergegangen zu sein scheint. Ein beliebiges Beispiel: das Morgenmagazin des NHK am 11. Oktober 2001 bringt gegen 6.30 Uhr einen Bericht über traditionelle Sesamölproduktion. Dieses besonders hochwertige Produkt „für anspruchsvolle Kunden" werde natürlich „aus einheimischem Sesam" hergestellt. Eine solche Formulierung suggeriert zugleich, daß einheimischer Sesam auf jeden Fall qualitativ besser sein muß als importierter.

Antimodernismus und „neuer Nationalismus"

Nun ließen sich hier weitere aktuelle interne Grenzverschiebungen oder auch die Entgrenzung der japanischen Küche beobachten, beispielsweise die kulturelle Anverwandlung fremder Küche nach dem Muster des „Re-Made in Japan", um es in Joseph Tobins Formel zu bringen, oder die Japanspezifik der modischen *fusion*-Küche, deren beliebteste Varianten italienische und französische mit der einheimischen Gastronomie zu kombinieren sucht. Die Globalisierung japanischer Küche in ihren populärsten Formen, etwa der Fließband-Sushibars (*kaiten sushi resutoran*), wirft ebenso wie die innerjapanischen Assimilationsformen – man denke an die Vereinnahmungstaktiken in der zitierten Suntory-Werbung – die Frage nach den Strategien der Rekontextualisierung auf. Zugleich sind hier Antworten auf die Frage zu erwarten, ob die globalen Strömungen der späten Moderne lokale Muster und Konfigurationen außer Kraft setzen oder ihrerseits durch partielle Interessen „vor Ort" geprägt werden.

Was jedoch den nationalen Alltagsdiskurs über die sogenannte japanische Küche in der Gegenwart im besonderen auszeichnet, ist seine offenbar große Eignung zu essentialisierenden Abgrenzungen im Stile der bekannten, viel kritisierten, jedoch weiterhin beliebten Nihonjinron-Muster, die eine japanische Selbstbehauptung gegenüber dem „Westen" wie gegenüber den Nachbarländern erlauben. Bezeichnenderweise scheint die Nahrungssymbolik jedoch derart zwingenden Reiz auszuüben, daß sie nicht nur die japanischen Ernährungs„theoretiker" und Konsumenten, sondern auch noch diejenigen in ihren Bann zieht, die die „soziale Matrix" der japanischen Küche studieren. So verfällt schließlich auch eine mit wissenschaftlichem Anspruch auftretende Publikation wie die materialreiche, wenn auch ungenügend belegte Studie von Ashkenazi und Jacob (2000) dem Sog des Essentialisierens, den schon der Titel auf verräterische Weise andeutet: „The Essence of Japanese Cuisine" definiert das Japanische daran als „underlying philosophy on the one hand, and a particular cluster of features on the other" (Ashkenazi und Jacob 2000: 35) und greift dabei auf eben jene Ideologeme zurück, die in den nationalistischen Küchendiskursen eine zentrale Rolle spielen.[32]

[32] Diese Beobachtung bestimmt den Gesamteindruck der Studie, auch wenn sie durchaus kritische Einzelhinweise zur japanischen Tendenz enthält, das Essen zu mystifizieren und ultranationalistisch auszunutzen und etwas überheblich auf die Nachbarländer hinabzuschauen. Kurios und verräterisch zugleich ist in diesem Zusammenhang auch der Hinweis im Buch, Okinawa werde nicht einbezogen, da seine Küche anders sei als die von „mainland Japan" (S. 38), so, als wäre die Küche von Hokkaidō bis Kyūshū ein monolithisches Gebilde.

Der aktuelle japanische Diskurs zu Küche und Kulinarik, so können wir abschließend festhalten, bezieht seine Verbreitung und Wirkungsmacht aus der Geschmeidigkeit, mit der er, vielfach übrigens im vor- oder unterbewußten Bereich, an zentrale und weiterhin populäre Ideologeme zum Japanertum anknüpft. Er eignet sich sowohl zur Verteidigung ökonomischer Interessen im Sinne des „Buy Japanese" als auch zur Verteidigung des vermeintlich Eigenen auf allgemeineren Ebenen im politischen oder kulturellen Diskurs,[33] wo japanisches Essen, ungeachtet der praktischen Schwierigkeiten, dieses zu definieren, die nationale Essenz verkörpern darf.

Zwar belegt gerade die kulinarische und gastronomische Entwicklung in Japan mit ihrer Vielfalt an Hybridisierungen die These, daß Kulturen als feste Einheiten, im gängigen holistischen Sinne des Begriffes, unwiderruflich in Auflösung begriffen sind (Senghaas 1998: 48), doch um so heftiger werden „Tradition" und „Kultur" selektiv zur nostalgischen Beschwörung eines einigenden „Erbes" und zur Einfriedung des vermeintlich Eigenen herbeizitiert (Mishima 2000: 74). Auch im japanischen „Küchendiskurs" spiegeln sich die Sehnsucht nach dem Verlorenen und Abgrenzungsbestrebungen gegenüber einem als hegemonial erfahrenen „Westen" und anderen, vor allem asiatischen Nachbarländern – und dies, obwohl gleichzeitig japanische Gastronomie, beispielsweise in Form der erwähnten Sushi-Bars, in immer mehr Ländern Fuß faßt und somit auch die Vorstellung von einer einseitig amerikanisch geprägten Globalisierung widerlegt.[34] Doch die Differenz, als essentiell konstruiert und im Falle Japans bisher stets an ethnische wie territoriale Kategorien gebunden, scheint unverzichtbar für jene, die sich damit einen sicheren Hort im anarchisch anmutenden internationalen Gefüge und angesichts einer sich in den 1990er Jahren verschärfenden japanischen Identitätskrise zu verschaffen meinen. Sie verspricht eine Zuflucht vor den Zumutun-

---

Verräterisch ist diese Abgrenzung im übrigen auch deshalb, weil sie die biologistische Abgrenzung der sogenannten Yamato-Rasse, der „eigentlichen" Japaner, von den Ainus und den Bewohnern Okinawa, wie sie für die Nihonjinron typisch ist, reproduziert. Zu dieser Abgrenzung vgl. z.B. Sugimoto 1999: 82 und 92.

[33] Yoshinos an Hutchinson orientierte Unterscheidung von politischem und kulturellem Nationalismus scheint mir (nicht nur) in diesem Kontext schwer aufrechtzuerhalten zu sein, vgl. Yoshino 1992: 1.

[34] Diese Vorstellung wird beispielsweise auch im Zusammenhang mit dem Pokemon-Phänomen oder Karaoke als einer „Kulturtechnologie" modifiziert. Zu letzterem vgl. etwa *Karaoke Around the World: Global Technology, Local Singing*. Herausgegeben von Mitsui Tōru und Hosokawa Shūhei. London: Routledge 1998.

gen der verwestlichten (globalisierten) Welt in eine verlorene, idealisierte „Heimat", wo die gute alte „Mutter" wohnt – *o-fukuro no aji,* wenn's „schmeckt wie bei Muttern" ist das japanische Signalwort für das Heimweh nach dem Damals, den unbeschwerten, so eigentlich nie erlebten Kindertagen.[35] Vielleicht liegt hierin auch eine Erklärung für die eigenartig und zunächst zusammenhanglos erscheinenden Metaphern und den Symbolismus etwa eines Reiskloßes. Denn es hat ja etwas geradezu Spielerisches, Niedliches, ja Lyrisches, wenn die japanische Nationalflagge imitiert wird, indem weißer Reis mit einer lustig roten Salzpflaume getüpfelt oder die Nation durch einen sesambestreuten dreieckigen Reisklo ß versinnbildlicht wird. Wenn hier Nationalismus evoziert werden soll, so fehlt diesem Appell jene avancierte Aggressivität, die sich normalerweise mit Begriffen wie Nationalismus oder Patriotismus verbindet. Dieser Patriotismus kommt nicht selten merkwürdig introvertiert und defensiv daher. Und so funktioniert die Werbung womöglich weniger aufgrund eines unmittelbaren nationalistischen Appells, als vielmehr dadurch, daß das Produkt mit positiven Heimatgefühlen und der Sehnsucht nach Geborgenheit in einer modernen, kalten, technisierten Welt aufgeladen wird, mit der heimeligen Wärme eines „antimodernistischen" Reiskloßes.[36]

---

[35] Diesen und die folgenden Gedanken zum introvertierten japanischen Nationalismus hat Christian Uhl im Anschluß an meine Präsentation in Heidelberg im Juni 2002 entwickelt, dem ich an dieser Stelle herzlich für seine Anregungen danke. Danken möchte ich auch allen anderen, die durch ihre Fragen und kritischen Kommentare zu meinem in Seoul im November 2001 sowie in Heidelberg und in Ōsaka im Juni 2002 vorgetragenen Referat zur Schärfung meiner Argumentation beigetragen haben.

[36] Bestechend genau paßt zu dieser Deutung auch das Geschenk, das die Besteller der lang erwarteten Video- und DVD-Fassung von Miyazaki Hayaos Zeichentrickfilm „Chihiros Reise ins Zauberland", dem erfolgreichsten japanischen Kinofilm aller Zeiten, am 18. Juli 2002 bei der Abholung überreicht bekamen: Einen von Regisseur Miyazaki selbst geformten Reiskloß (in innen hohler Plastikausführung). Die beigefügte Erläuterung – samt Foto von Miyazaki, wie er den Reis in seiner Küche bearbeitet – führt aus, daß die Szene, wo Chihiro den Reiskloß ißt, laut Befragung die Stelle sei, an der die meisten Zuschauer Tränen vergossen. Dieser emotionale Höhepunkt des Films bedeute, daß man sich damit der „Freude zu leben" vergewissere: „Der Reiskloß ist ein Symbol für den Wert des Arbeitens und des Essens. Und dies läuft auf ein Lob des Lebens als Wert in sich hinaus. – Zwar sieht der Reiskloß einfach und schlicht aus und ist ja ein ‚nur mit Salz gewürzter Kloß', aber er soll ein Geschenk sein für die, die das Video/DVD vorbestellt haben." Die Freude am einfachen Reiskloß und sein emotionales Potential wird noch dadurch unterstrichen, daß im Film Völlerei und ein schlaraffenland-artiges, ständiges Schlemmen optisch im Mittelpunkt stehen. Es ist mithin auch eine besondere Kontrastwirkung, die

Was Yumiko Iida den „neuen Nationalismus" nennt, ist eben dieses im letzten Jahrzehnt des zwanzigsten Jahrhunderts, in einem, wie sie schreibt, ästhetisierten, enthistorisierten und apolitischen öffentlichen Raum, erwachte oder neu angefachte Bedürfnis nach Mythen und Orientierungsmarken (Iida 2002: 259–261). Daher das anschwellende Getümmel an erfundenen und wiedererfundenen Traditionen, Erinnerungen und nationalen Gründungsmythen. Und daher auch die Resistenz gegen jede rationale Kritik, die im Falle der japanischen Spätmoderne, das heißt der Gegenwart, das „Hautgefühl" (*hifu kankaku*) bzw. die vorherrschende ästhetisch-apolitische Verfaßtheit nicht erreichen kann. Doch Mythen allein schaffen keine Nation. Es bedarf vielmehr der Verankerung in den schon vorhandenen Diskursen, die die Alltagspraxis regulieren. Und auf dieses Zusammenwirken von Orientierungssuche, Sehnsucht nach dem idealisierten Damals als antimodernistischem Ressentiment[37] und Rückgriff auf das Reservoir der schon jahrzehntelang flottierenden und kritisierten Nihonjinron-Ideologeme in der Alltagspraxis des japanischen Küchendiskurses liefen die hier ausgebreiteten Betrachtungen hinaus. Zwar keine mundwässernde Beschäftigung, aber doch vielleicht eine, die Appetit weckt auf weitere und tiefer greifende Erkundungen zur Genealogie und Gegenwart nationaler Selbstbehauptung in Japan und anderswo.

Literaturverzeichnis

Akiyama, Nobuo und Akiyama Kyaroru (1986): *Gaikokujin ga Nihonjin ni yoku kiku 100 no shitsumon.* [100 Fragen, wie sie Ausländer oft an Japaner stellen]. Tōkyō: Sanshūsha. (32., verbesserte Auflage)

Gefühle provoziert, denn der japanische Zuschauer stellt die opulente Gegenwart der frugalen Kindheit (dem idealisierten Damals) gegenüber. Auf der Werteebene korrespondieren diese Assoziationen mit den ständig von Gelage zu Gelage gierenden Götterfiguren und Fabelwesen, ihrem Umwelt- und Wohlstandsmüll, und den gefräßigen, verführbaren Eltern (Erwachsenen) auf der einen und dem Mädchen Chihiro, ihrem Freund Haku und weiteren Helfern auf der anderen Seite. Chihiro verkörpert die unkorrumpierte Reinheit und – mit dem Reiskloß – die bescheidene, aber um so kostbarere Echtheit des Traditionellen.

[37] Im Lichte dieser Überlegungen erhalten die seltsam realitätsfernen Aufforderungen aus dem Kinder-Briefpapier ihre Überzeugungskraft. Denn wer hätte noch einen Brunnen, um die Wassermelone darin zu kühlen? „Sweet water melons are the main fruits of Japanese summer. Let's eat them after cooling them in the water from the well."

Ashkenazi, Michael und Jeanne Jacob (2000): *The Essence of Japanese Cuisine: An Essay on Food and Culture.* Surrey: Curzon / University of Pennsylvania Press.

Befu, Harumi (2001): *Hegemony of Homogeneity. An Anthropological Analysis of Nihonjinron.* Melbourne: Trans Pacific Press.

Chow, Kai-wing, Kevin M. Doak und Poshek Fu (Hg.) (2001): *Constructing Nationhood in Modern East Asia.* Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Doak, Kevin (1997): What Is a Nation and Who Belongs? National Narratives and the Ethnic Imagination in Twentieth-Century Japan. In: *American Historical Review* 102, 2 (April), S. 287–309.

Doak, Kevin (2001): Building National Identity through Ethnicity: Ethnology in Wartime Japan and After. In: *Journal of Japanese Studies* 27, 1, S. 1–39.

Ekuan, Kenji (1998): *The Aesthetics of the Japanese Lunchbox.* Edited by David B. Stewart. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Endō, Shūsaku (1993): *Fukai kawa/Dīpu ribā* [Tiefer Fluß]. Tōkyō: Kōdansha.

Hijiya-Kirschnereit, Irmela (1990): Einleitung. In: Suzuki Takao: *Eine verschlossene Sprache. Die Welt des Japanischen.* Eingeleitet und aus dem Japanischen übersetzt von Irmela Hijiya-Kirschnereit. München: Iudicium, S. 9–28.

Hijiya-Kirschnereit, Irmela (2000a): Von den bunten Rändern der Literatur – Eine Einführung. In: Hijiya-Kirschnereit, Irmela (Hg.): *Japan – Der andere Kulturführer.* Frankfurt, Main und Leipzig: Insel, S. 7–27.

Hijiya-Kirschnereit, Irmela (2000b): Vorwort. In: *Japanstudien. Jahrbuch des Deutschen Instituts für Japanstudien der Philipp Franz von Siebold Stiftung.* Band 12, S. 9–19.

Iida, Yumiko (2002): *Rethinking Identity in Modern Japan. Nationalism as Aesthetics.* London; New York: Routledge.

Ishige, Naomichi (2001): *The History and Culture of Japanese Food.* London; New York; Bahrain: Kegan Paul.

Itō, Ken'ichi (Hg.) (1999): *Nihon no aidentitī: Seiyō de mo tōyō de mo nai Nihon* [Weder Westen noch Osten: Japans Identität]. Tōkyō: Foresuto Shuppan.

Karmasin, Helene (1999a): *Die geheime Botschaft unserer Speisen.* München: Antje Kunstmann.

Karmasin, Helene (1999b): „Sehnsucht nach dem Zaubertrank" (Spiegel-Gespräch). In: *Der Spiegel* 40, 1999, S. 170–175.

Kōno, Tomomi (1974): *Tabemono to Nihonjin* [Die Japaner und das Essen]. Tōkyō: Kōdansha.

McCormack, Gavan (1996): Kokusaika: Impediments in Japan's Deep Structure. In: Denoon, Donald (Hg.): *Multicultural Japan: Palaeolithic to Postmodern*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 265–286.

Mishima, Ken'ichi (2000): Japan: Locked in the Discourse of National Uniqueness? In: *Internationale Politik und Gesellschaft*, Nr. 1/2000, S. 74–82.

Moeran, Brian (1996): *A Japanese Advertising Agency: An Anthropology of Media and Markets*. Richmond: Curzon.

Morris-Suzuki, Tessa (1998): *Re-Inventing Japan: Time, Space, Nation*. Armonk; London: M. E. Sharpe.

NDS = Nippon Dezain Sentā sōritsu 30 shūnen kinen sakuhinshū henshū iinkai (Hg.) (1990): *Nippon dezain sentā no sanjūnen* [30 Jahre japanisches Design Center]. Tōkyō: Nippon Dezain Sentā.

NHK Hōsō Yoron Chōsajo (Hg.) (1984): *Dētabukku Nihonjin no sukina mono* [Datensammlung: Präferenzen der Japaner]. Tōkyō: Nihon Hōsō Shuppan Kyōkai.

Ohnuki-Tierney, Emiko (1993): *Rice as Self: Japanese Identities Through Time*. Princeton: Princeton University Press.

Senghaas, Dieter (1998): *Zivilisierung wider Willen: Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst*. Frankfurt / Main: Suhrkamp.

Stalph, Jürgen (2000): Rezension von Kashiwagi Hiroshi, Kobayashi Tadao und Suzuki Kazuyoshi (Hg.): *Nihonjin no kurashi – nijusseiki seikatsu hakubutsukan*. Tōkyō: Kōdansha, 2000. In: *Japanstudien: Jahrbuch des Deutschen Instituts für Japanstudien der Philipp Franz von Siebold Stiftung* 12, S. 315–318.

Sugimoto, Yoshio (1999): Making Sense of *Nihonjinron*. In: *Thesis Eleven* 57, Mai, S. 81–96.

Takeuchi, Hiroshi (Hg.) (2000): *Ankēto chōsa nenkan 2000*. [Umfragen und Untersuchungen 2000]. Tōkyō: Namiki Shobō.

Tanaka Norio (2000): *Shōyu*: The Flavor of Japan. In: *The Japan Foundation Newsletter*. Jg. 23, 2, S. 1–7.

Tanaka, Stefan (2001): Discoveries of the Hōryūji. In: Chow, Kai-wing, Kevin M. Doak und Poshek Fu (Hg.): *Constructing Nationhood in Modern East Asia*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, S. 117–147.

Tanizaki, Jun'ichiro (1964): Kyoto: Her Nature, Food ... and Women. In: *This is Japan* 12 (1965), S. 222–225.

Tobin, Joseph (Hg.) (1992): *Re-Made in Japan. Everyday Life and Consumer Taste in a Changing Society*. New Haven, London: Yale University Press.

Yasuda, Teruo (1997): *Ano kōkoku wa sugokatta!* [Diese Werbung hat's in sich!] Tōkyō: Chūkei Shuppan.

Yasuda, Teruo (2001): *Ano kōkoku kopī wa sugokatta!* [Dieser Werbeslogan hat's in sich!] Tōkyō: Chūkei Shuppan.

Yoshino, Kosaku (1992): *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Enquiry.* London; New York: Routledge.

Ando Junko danke ich herzlich für die Unterstützung bei der Materialbeschaffung und die kreative Beispielsuche. Dank auch an Sugimoto Eiko und Asano Keiko für Informationen und für Hilfe bei der Besorgung von Bildvorlagen.

Copyrighted material

Geschichtsschulbücher als Medium neonationalistischer Identitätskonstruktion. Der Fall „Tsukuru-kai"

Steffi Richter

Einleitung

„Diskurse" – als zentrale Faktoren von Identitätskonstruktion – sind Praktiken, die über das argumentierende und reflektierende Reden und Schreiben einzelner Subjekte und Autoren hinausgehen und ein ganzes Ensemble „anonymer" sozialer Komponenten wie Medien, Markt, Institutionen, thematische Optionen u.a. einschließen. Ihre Analyse erfordert also stets die Berücksichtigung der Vielfalt von Teilnehmern an ihrer Produktion, ebenso wie die der Mechanismen ihrer Verbreitung und Wirkung. Das impliziert zudem, von einem erweiterten Textbegriff auszugehen, der außer den Schriften von als trendsetzend geltenden geistigen Eliten auch Texte aus den Bereichen des Journalismus, der Politik, der Bildung oder Werbung in den Blick nimmt. Um verstehen zu können, wie bestimmte Diskurse an Popularität gewinnen bzw. auch über die emotionale Dimension identitätsstiftend wirken, ist die ganze Skala an Textsorten weiterhin mit dem breiten Spektrum des Audiovisuellen, einschließlich des Mediums Internet, zu bündeln. Zugleich sind diese komplexen Bündel immer wieder aufs neue in den realen sozialen Kontexten zu verankern und neben der integrativen Funktion von Identitätsdiskursen um den Aspekt des Konfliktes, des Kampfes um Bedeutungen von Symbolen, Traditionen etc. zu erweitern.

Dieses methodische Analyse-Ideal ist auch für „Selbstbehauptungsdiskurse in Asien" relevant. Allerdings bedarf es für dessen Realisierung in jedem Falle einer transdisziplinären und transkulturellen Kooperation. Vor diesem Hintergrund kann daher im folgenden lediglich ein kleines Feld einer solchen Analyse abgesteckt werden: In dessen Mittelpunkt steht das „Schulbuch" als ein in den konfuzianisch geprägten ostasiatischen Lerngesellschaften nach wie vor bedeutendes Medium, in dem sich bestimmte Geschichtsbilder sedimentieren und über das sie zugleich popularisiert werden, das also einen wichtigen Faktor im komplexen Prozeß der Konstruktion nationaler Identitäten und nationaler Selbstbehauptungen gegenüber anderen bildet: Erarbeitet werden soll

der Kontext des jüngsten „Schulbuchstreites"[1] in Japan und darüber hinaus, mit dem Ziel, zu zeigen, daß es sich dabei um eine spezifische Artikulation genereller Auseinandersetzungen über die Rolle und Bedeutung von Geschichte und Geschichtsbewußtsein in Gesellschaften geht, die angesichts fortschreitender ökonomischer und kultureller Globalisierung von tiefgreifenden strukturellen Veränderungen erfaßt sind. Diese führen zu Verunsicherungen und Identitätskonflikten nicht nur auf individueller, sondern auch auf nationaler Ebene, deren Lösung nicht selten in der historischen Neufundierung dieser Identitäten gesucht wird.

1. Das Problem

In Japan werden solche Versuche neonationalistischer Geschichtsrevision vor allem von dem „Verein zur Erstellung neuer Geschichtslehrbücher" (Atarashii Rekishi Kyōkasho o Tsukuru-kai; im weiteren – wie inzwischen üblich geworden – abgekürzt als Verein Tsukuru-kai bezeichnet) unternommen und repräsentiert. Er wurde im Dezember 1996 durch eine von Nishio Kanji (Germanist) und Fujioka Nobukatsu (Pädagoge) angeführte Gruppe rechtskonservativer Wissenschaftler verschiedener Disziplinen, Publizisten und anderer Vertreter der Öffentlichkeit gegründet, nachdem Fujioka bereits 1995 eine Bewegung zur „Reform des Unterrichts zur modernen und zeitgenössischen Geschichte" (*kingendaishi no jugyō kaikaku*) bzw. die „Gesellschaft zum Studium einer liberalistischen Geschichtsauffassung" (Jiyūshugi Shikan Kenkyūkai) ins Leben gerufen hatte. Dieser Verein, dessen Finanzstärke, Medienpräsenz und beträchtli-

[1] Dieser hat bereits zwei Vorläufer: In der Mitte der 1950er Jahre starteten konservative politische Kräfte eine Kampagne gegen die angeblich für die Verbreitung der kommunistischen Ideologie instrumentalisierten Schulbücher; und 1982 führte eine Kontroverse um die in einigen Geschichtsschulbüchern geplante Verharmlosung von Bezeichnungen zur Charakterisierung des Vorgehens der japanischen Armee im Zweiten Weltkrieg in Asien zu einer diplomatischen Krise, in deren Folge vom Bildungsministerium als ein Genehmigungskriterium von Schulbüchern die „Klausel bezüglich der Nachbarstaaten" (*Kinrin shokoku jōkō*) verfügt wurde, der zufolge künftig Inhalte und Formulierungen in Schulbüchern, die die Gefühle der Nachbarstaaten verletzen, möglichst zu vermeiden seien; außerdem wurden verschiedene Historikerkommissionen auf Regierungsbasis (oder unter der Beteiligung der Regierungen) gegründet, die bis heute ohne wesentliche Ergebnisse blieben, aber doch auf die gesamtgesellschaftliche Bedeutung von Geschichte und Geschichtspolitik in Ostasien verweisen; vgl. Ortmanns-Suzuki 1990, Richter 2001, Petersen 2001.

che Mitgliederzahl[2] davon zeugen, daß nicht nur einflußreiche Kreise aus Politik und Wirtschaft hinter ihm stehen, sondern daß er auch von einem beträchtlichen Teil der Bevölkerung akzeptiert wird, sieht seine Hauptaufgabe darin, Schulbücher zu erarbeiten und in Umlauf zu bringen, die es vor allem jungen Japanern wieder ermöglichen sollen, stolz auf ihr Land und seine Traditionen zu sein – ein Ziel, das einhergeht mit massiven Angriffen auf die sogenannte „masochistische Geschichtsauffassung" (*jigyaku shikan*) in den bisherigen Lehrwerken, die aus einem Gemisch von historischem Materialismus und „Tōkyō-Tribunal-Geschichtsbild" (*Tōkyō-saiban shikan*) entstanden sei.

Neben einer Reihe von opulenten Büchern, die unter Federführung des Vereins seit 1999 auf den Markt gebracht und im wahrsten Sinne des Wortes zu Bestsellern *gemacht* wurden,[3] war die Erstellung der beiden Lehrmaterialien für Mittelstufenschulen „Neues Lehrbuch für Geschichte" (*Atarashii rekishi kyōkasho*) und „Neues Lehrbuch für Staatsbürgerkunde" (*Atarashii kōmin kyōkasho*) und deren offizielle Zulassung durch das japanische Ministerium für Bildung, Kultur, Sport, Wissenschaft und Technologie (im folgenden: Bildungsministerium) im April 2001 der bisherige Höhepunkt in der Tätigkeit des Vereins. Proteste gegen diese Aktivitäten des Vereins, die es bereits im Vorfeld der ministeriellen Entscheidung gegeben hatte, wuchsen in der japanischen Öffentlichkeit ebenso wie in den Nachbarländern – vor allem in Korea und China – zu einem regelrechten Sturm an, der sich über Monate hinzog. Er ebbte erst ab, als im Sommer des Jahres feststand, daß die umstrittenen Schulbücher ab April 2002 in nicht einmal 0,1% aller japanischen Mittelschulen zum Einsatz kommen würden[4] – obwohl sie entgegen allen bislang üblichen

---

[2] Tawara bezifferte das Jahresbudget von 2000 auf 420 Mio. Yen, und der eigenen Homepage zufolge liegt die Zahl der Mitglieder über 10.000 (vgl. Tawara 2001c: 113 und http://www.tsukurukai.com/).

[3] *Kokumin no rekishi* [Völkische Geschichte], *Kokumin no dōtoku* [Völkische Moral], *Nihon bunmei no shuchō* [(Selbst-)Behauptung der japanischen Zivilisation], die alle im „Hausverlag" des Vereins, Sankei Shimbunsha, erschienen; bei der Übersetzung von *kokumin* in diesem Fall mit „völkisch" folge ich dem Japan- und Ostasienhistoriker Reinhard Zöllner (vgl. die Homepage des Lehrstuhls für Ostasiatische Geschichte http://www.uni-erfurt.de/ostasiatische_geschichte/ unter dem Stichwort „DISGO.Diskussionen zur Geschichte Ostasiens", Ausgabe 01/2001, 1.3.2001). Wohl wissend, daß er auch harmloser als „national" bzw. „Volk" übersetzt werden könnte, wird durch diese Übersetzung der Inhalt der erwähnten Publikationen und seine moralisch-politischen Intentionen meines Erachtens durchaus adäquat zum Ausdruck gebracht.

[4] Die genauen Ergebnisse können u.a. auf folgender Homepage http://www.h2.dion.ne.jp/~kyokasho/ eingesehen werden.

Praktiken vom Fusōsha-Verlag als „Ausgabe für den freien Handel" (*shihanbon*) inzwischen auf den Buchmarkt gebracht und laut Homepage des Vereins Anfang August 2001 bereits mehr als 700.000 mal verkauft worden waren. Auch hatte die Tsukuru-kai versucht, auf die behördlich zugelassenen Lehrbücher für den Unterricht an Mittelschulen Einfluß zu nehmen, wogegen sich wiederum Bürgerbewegungen und große Teile der Lehrerschaft selbst zur Wehr gesetzt hatten.

Zu diesen monatelangen Auseinandersetzungen auf verschiedenen Ebenen im In- und Ausland war es nicht nur aufgrund der Tatsache gekommen, daß beide zur staatlichen Prüfung eingereichten Texte trotz der ungewöhnlich hohen Änderungsauflagen seitens des Ministeriums und trotz der auch danach noch enthaltenen falschen oder zweifelhaften Stellen dennoch zugelassen worden waren.[5] Vielmehr werden auch die korrigierten Fassungen von der Mehrheit der Fachwelt und anderer am Streit Beteiligten bzw. Interessierten als unverändert „staats-, tennō- und japanzentrisch, sowie verächtlich gegenüber Asien" bewertet. „Es ist durchdrungen von einem bornierten Nationalismus und von Xenophobie." (Satō *et al.* 2001: 222) Diese Vorwürfe seien nun auch an die japanische Regierung zu richten, die beide Lehrwerke mitzuverantworten habe, „denn durch die vorgenommenen Änderungen entsteht der Eindruck, als sei ein Großteil der anfänglichen Fehler beseitigt und eine grundsätzliche Verbesserung bewirkt worden, obwohl an der kriegsbejahenden, selbstgerechten Geschichtsauffassung [...] festgehalten wurde." (Satō *et al.* 2001: 222)

Nun wurden allerdings angesichts des oben genannten Auswahlergebnisses sehr bald auch Fragen laut wie: Was eigentlich war (!) dieser Schulbuchstreit?[6] Wozu die ganze intellektuelle Aufgeregtheit? Sind

[5] 137 Änderungen mußten im Geschichtslehrbuch und 99 im Staatsbürgerkundebuch vorgenommen werden, vgl. dazu http://mext.go.jp; auf weitere 51 Fehler bzw. unzutreffende Darstellungen allein in den Kapiteln vier und fünf des Geschichtslehrbuches (moderne und Zeitgeschichte) verweisen sieben Historiker in Komori *et al.* 2001: 216–227.

[6] „Was waren die Tsukuru-kai-Bewegung und der Schulbuchstreit von 2001?" lautet z.B. die Überschrift zum vierten Teil der im Dezember 2001 erschienenen Sondernummer der Monatszeitschrift *Sekai* zum Thema „Das Problem der Geschichtsschulbücher. Antworten an die Zukunft" (Nr. 696); auch der Titel des Aufsatzes von Tawara in diesem Heftteil, der einen sehr guten Überblick über die bisherige Tätigkeit und Funktionsweise des Vereins Tsukuru-kai gibt, fragt „Was war die Bewegung ‚Tsukuru-kai'?", allerdings verweist der Autor am Schluß seiner Analyse zugleich auf drei Felder, auf die der Verein seine Tätigkeit in einer „zweiten Runde" (von 2001 bis 2005) bereits jetzt fokussiert (vgl. Tawara 2001c: 115–120).

Schulbücher tatsächlich von einer solchen Tragweite, daß selbst internationale Konflikte riskiert werden? Andererseits spielte dieses Thema beim Staatsbesuch des japanischen Premiers Koizumi Jun'ichirō in Korea im Oktober 2001 eine so zentrale Rolle, daß u.a. angeregt wurde, eine „Japanisch-koreanische Einrichtung zur gemeinsamen Erforschung von Geschichte" (Nikkan Rekishi Kyōdō Kenkyū Kikan, vgl. *Asahi Shinbun* 16.10.2001: 1) zu bilden. Ist die Auseinandersetzung also lediglich ein Politikum, das sich zwar noch eine gewisse Zeit für gewisse Interessen instrumentalisieren läßt – auch im Kontext der Berichterstattung über die Fußballweltmeisterschaft in Japan und Korea fand der „Schulbuchstreit" des öfteren Erwähnung, selbst in deutschen Medien –, ansonsten aber ad acta gelegt werden kann, mit der Bemerkung auf dem Aktendeckel: als Bestseller auf dem Büchermarkt kurzzeitig erfolgreich, langfristig hingegen eine geistige Totgeburt?

Daß dem nicht so ist, habe ich bereits an anderer Stelle gezeigt und den Verein Tsukuru-kai als politische Bewegung charakterisiert, die sowohl in der japanischen Bevölkerung Resonanz findet[7] als auch mit höchsten Regierungs- und anderen offiziellen Kreisen und Organisationen vernetzt ist. Besonders hervorzuheben ist hierbei die enge Kooperation mit der extrem nationalistischen „Japan-Vereinigung" (Nippon Kaigi, vormals „Nationale Vereinigung zum Schutze Japans": Nihon o Mamoru Kokumin Kaigi). Unter deren Federführung war bereits 1986 ein umstrittenes Oberschulgeschichtsbuch (*Shinpen Nihonshi*) entstanden und zum Einsatz gekommen. Dessen Nachfolger „Neueste japanische Geschichte" (*Saishin Nihonshi*) ist im Jahr 2002, gleichfalls mit der Genehmigung des Bildungsministeriums, im Verlag Meiseisha erschienen und wird derzeit als „Geschwisterausgabe" der Tsukuru-kai-Lehrwerke kriti-

[7] Journalisten, Wissenschaftler oder Leute, mit denen ich im vergangenen Jahr in Japan zufällig ins Gespräch gekommen bin, gaben nicht selten zu bedenken, daß endlich auch einmal Dinge zur Sprache kämen, über die insbesondere in den linken und liberalen Medien bislang lieber geschwiegen worden sei – eine Argumentation, der man auch im Zusammenhang mit der jüngsten sogenannten „Antisemitismus-Debatte" in Deutschland begegnen konnte und die bestätigt, was Morris-Suzuki über den globalen Charakter des gegenwärtigen Neo-Nationalismus und seine Rhetorik konstatiert: „Bemerkenswert an dieser Rhetorik ist eigenartigerweise ihr internationaler Charakter. Obwohl der starre Blick ihrer Exponenten fast immer nach innen auf Probleme gerichtet ist, die sie als besonders für ihre eigene Nation ansehen, sind ihre Logik und Vorstellungen bemerkenswert homogen, ob sie nun von London, Marseille, Brisbane, Tokyo oder Denver aus schreiben." (Morris-Suzuki 1998: 36)

siert und diskutiert, was verdeutlicht, daß die Aktivitäten des Vereins in einen zeitlich und umfänglich größeren Kontext zu stellen sind.[8]

Zudem muß das inhaltliche Anliegen des Vereins, das gesamte Bild der japanischen Geschichte revidieren zu wollen, nicht nur deshalb ernst genommen werden, weil es doch bei einer überraschend großen Zahl von Akademikern sehr verschiedener Disziplinen durchaus auf Sympathie stößt. Selbst exponierte Kritiker verweisen inzwischen auf die Katalysator-Rolle der Kontroverse um die Schulbücher für längst fällige Diskussionen über Geschichtsbewußtsein (und der Erziehung dazu), über das Schreiben und Erzählen von Geschichte(n), über Kontextualität historischer Wahrheit, über das Verhältnis von Geschichte und Erinnerung auf individueller und kollektiver Ebene.

Auch die Kooperation zwischen japanischen, koreanischen und chinesischen Wissenschaftlern und Pädagogen zu diesen Problemfeldern hat dadurch neue Impulse bekommen. Eine solche Zusammenarbeit ist unerläßlich, soll den neuerlichen nationalistischen und ethnozentrischen Identitätskonstrukten à la Tsukuru-kai mit neuen, postkoloniale Ansätze berücksichtigenden Konzepten entgegengetreten werden. Deren synthetische Sicht auf Gesellschaft und Geschichte stellt einstige Kolonialmächte und Kolonien nicht mehr monolithisch bzw. dichotomisch einander gegenüber, sondern nimmt die Vielfalt aller in bestimmten Machtverhältnissen interagierenden Subjekte in den Blick, fragt nach den Effekten von Kolonialismus auch auf die kolonisierenden Länder selbst und problematisiert zudem die Hegemonie kolonialer Diskurse des „Westens" über Ostasien und andere Regionen.

Die folgenden Ausführungen werden sich auf zwei Schwerpunkte konzentrieren: Zunächst soll das Diskursfeld „Schulbuchstreit" als ganzes abgesteckt werden: Wer ist wie über welche Medien darin involviert (2)? Herauszuarbeiten sind dann die Argumentationsstrategien bezüglich der Inhalte (Was?) und Darstellungsweisen (Wie?) als zwei wichtige Ebenen der Auseinandersetzung zwischen den Experten verschiedener Disziplinen, insbesondere der Historiker und Pädagogen (3).

---

[8] Auf der bereits erwähnten Homepage des *Children and Textbooks Japan 21 Network* etwa wird gegenwärtig an die Akteure an der Basis (Lehrende in den Schulen, Bürgerbewegungen etc.) appelliert, sich in den laufenden Auswahlverfahren gegen dieses Buch zu engagieren: http://www.h2.dion.ne.jp/~kyokasho/.

2. Diskursfelder

Zum Ausbruch kamen der bereits seit der Gründung des Vereins Tsukuru-kai schwelende Schulbuchstreit und die damit einhergehende Diskussion über inhaltliche und methodische Fragen von Geschichtsbewußtsein und der Erziehung dazu, als die beiden Tsukuru-kai-Schulbücher für die Fächer „Geschichte" und „Staatsbürgerkunde" der Mittelstufe (7. bis 9. Klasse)[9] erstellt und im Bildungsministerium zur Zulassungsprüfung eingereicht worden waren. Allerdings sind diese Auseinandersetzungen, wie bereits angedeutet, in mindestens zwei größere Zusammenhänge zu stellen, um sie in ihrer gesamten Dimension zu erfassen:

Zum einen ist der Streit auch als japanische Variante einer „Krise der Geschichtswissenschaft", als ein Versuch, das Phänomen „Globalisierung" historisch bzw. historiographisch zu bewältigen, zu verstehen. Morris-Suzuki etwa betrachtet den Geschichtsrevisionismus des Vereins Tsukuru-kai unter dem Aspekt der Globalisierung von Nationalismen besonders seit den 1990er Jahren und spricht von einem internationalen Nationalismus (vgl. Morris-Suzuki 1998: 36). Dieser weise in seinen grundlegenden Problemstellungen (Verhältnis zwischen Globalisierung, nationaler Identität, Geschichte und Erinnerung) und seiner Rhetorik viele gemeinsame Züge auf und artikuliere sich, je nach nationalem Kontext in plötzlich ausbrechenden und eine breite Öffentlichkeit erfassenden Kontroversen über eigentlich recht spezifische und dann zunehmend emotional diskutierte nationale historische Themen:

> „Sollen britische Kinder etwas über die Taten der Florence Nightingale und Alfreds des Großen lernen? Sollten japanische Schulbücher Hinweise auf die ‚Comfort Women' geben? Waren die australischen Aborigines Kannibalen? Welche Bedeutung sollte (wenn überhaupt) in amerikanischen Schulen dem McCarthyismus oder dem Ku Klux Klan gegeben werden? Hinter diesen partikularen Debatten lauern jedoch sehr viel weitergehende Probleme, nicht nur der Natur der historischen Wahrheit und der historischen Richtigkeit, sondern der Bedeutung und der sozialen Rolle von Geschichte in der heutigen Welt." (Morris-Suzuki 1998: 37)

Diese Meinung läßt es vielleicht etwas plausibler erscheinen, wie es möglich ist, daß das Medium „Schulbuch" die Aufmerksamkeit der öffentlichen Meinung in einem solchen Maße und über einen solch langen Zeitraum auf sich zu ziehen vermag.

---

[9] Gemeinsam mit dem Teilbereich Geographie bilden Geschichte und Staatsbürgerkunde das übergreifende Fach „Sozialkunde".

Zum anderen sind die beiden Schulbücher – um sie einer präzisen Diskursanalyse zu unterziehen – in untrennbarem Zusammenhang mit den bereits erwähnten anderen Publikationen zu sehen (vgl. Anm. 3), die seit 1999 als „Pilotprojekte" des Vereins Tsukuru-kai auf den Markt bzw. in die Öffentlichkeit lanciert wurden. Beide Vorhaben verfolgen das gleiche Ziel: eine Geschichte des japanischen Staates zu erzählen, auf die (vor allem junge) Japaner stolz sein sollen. Schulbücher als Bühne, auf der in Lehrplänen verankerte Bildungsinhalte (Geschichtswissen) inszeniert werden, sind aber an die Einhaltung bestimmter formaler Bedingungen der Institution Schule gebunden, um zugelassen zu werden. In den anderen Publikationen hingegen konnte ohne solche institutionelle Einschränkungen experimentiert werden, vor allem hinsichtlich der Darstellungsweise: Der bzw. die „Erzähler" bleiben nicht anonym wie in den bislang üblichen chronologischen Überblicksdarstellungen (*tsūshi*), sondern geben sich – über Episoden, oder eingeflochtene persönliche Erinnerungen – als solche konkret zu erkennen. Die Linearität historischer Periodisierung mußte nicht eingehalten werden (was den Revisionisten besonders wichtig ist, soll doch auch diese als nur eine mögliche Erzählweise relativiert und von einer anderen ersetzt werden) – ein Problemfeld, auf das im Rahmen des zweiten Schwerpunktes noch einmal eingegangen werden soll.

Zunächst sollen nun die wichtigsten Themenfelder des Schulbuchstreites, die darin involvierten Teilnehmer und die Rolle der Medien, über die er ausgetragen wird, umrissen werden. Hierbei sind zwei Ebenen voneinander zu unterscheiden: die der Texte (2.1) und die des pragmatischen Kontextes (2.2).

2.1 Die Ebene der Texte

Auf dieser Ebene geht es zum einen um die zur Disposition stehenden Texte, also vor allem die beiden Lehrbücher selbst[10]: ihre Inhalte und deren Darstellung (was wie artikuliert und präsentiert wird, einschließlich sprachlicher Aspekte). Zum anderen umfaßt diese Ebene zugleich die (sowohl positive als auch mehrheitlich negative) Kritik daran. Hierbei melden sich vor allem die Experten verschiedener Wissenschaftsdisziplinen wie Historiker, Pädagogen, Kulturwissenschaftler aus Japan und

[10] Schulbuchexperten und Kritiker verweisen allerdings zu Recht darauf, daß im Sog der Aktivitäten des Vereins Tsukuru-kai auch Autoren von Geschichtsschulbüchern anderer Verlage Änderungen von sich aus eingebracht hätten, die hinter bereits erreichte Verbesserungen der letzten Jahre wieder zurückfallen, was als Ausdruck der Anpassung an eine neonationalistische Grundtendenz in der japanischen Gesellschaft zu deuten sei (vgl. etwa Tawara 2001b: 178–183).

anderen Ländern zu Wort,[11] aber auch akademisch gebildete Literaten, Publizisten, Intellektuelle – teilweise über Organisationen und Vereine, die sich in Reaktion auf den Verein Tsukuru-kai gebildet haben, teilweise in ihrer traditionellen Funktion als „Gewissen der Nation", wie z.B. Katō Shūichi (vgl. Katō 2001) oder Ōe Kenzaburō (vgl. Ōe 2001). Ihre Kritik betrifft vor allem Themen und Perspektiven, die in den umstrittenen Schulbüchern „falsch" bzw. „verzerrt" dargestellt werden oder aber ganz ausgespart bleiben. Exemplarisch für diese Kritik stehen: der von Komori Yōichi, Sakamoto Yoshikazu und Yasumaru Yoshio herausgegebene Sammelband *Rekishi kyōkasho – nani ga mondai ka. Tettei kenshō Q&A*, in dem die einzelnen Kapitel des Geschichtsschulbuches – d.h. die einzelnen historischen Perioden, die darin präsentierten China-, Korea- und Südostasienbilder, Darstellungen von Krieg u.a. – auf ihre inhaltlichen und methodischen Probleme hin überprüft werden. Neben diesem „klassischen" Medium textueller Auseinandersetzung, also dem Fachbuch bzw. auch den Fachzeitschriften, ist exemplarisch für das neue Medium Internet insbesondere das Children and Textbooks Japan Network 21 (http://www.ne.jp/asahi/kyokasho/net21/index.htm) zu erwähnen, das auch Fachdiskussionen anbietet, seines primär politischen Engagements wegen aber bereits auf die zweite Ebene verweist.

2.2 Die Ebene des pragmatischen Kontextes

Diskussionsgegenstand auf dieser Ebene des soziokulturellen Umfeldes der Kontroverse sind vor allem folgende Probleme, die noch einmal in einen nationalen, d.h. japanischen, und einen internationalen Kontext zu unterteilen sind:

2.2.1

Thematisiert wird die rechtskonservativ-nationalistische Vernetzung (a) des Vereins Tsukuru-kai insgesamt: z.B. mit Parteien wie der (mit)regierenden Liberaldemokratischen Partei Japans (LDP), mit Organisationen wie der Nippon Kaigi, deren Ziel seit Jahren die Verfassungsrevision ist und von der auch wesentliche Impulse zur gesetzlichen Verankerung der seit Kolonialzeiten unverändert gebliebenen japanischen Flagge (*hi-no-maru*) und Hymne (*kimi-ga-yo*) ausgingen; sowie (b) einzelner Mitglieder, wofür exemplarisch der stellvertretende Vorsitzende des Vereins, Taka-

[11] Exemplarisch können hier für die „westliche" Kritik außer den bereits erwähnten Aufsätzen genannt werden: Conrad 2001a und 2001b, Morris-Suzuki 2000, Nelson 2001 und 2002.

hashi Shirō, und seine Verbindung zu den sogenannten Neuen Religionen genannt werden kann (vgl. dazu Tawara 2001a: 124–126). Von letzteren wurden auch wesentliche Argumentationsstrategien übernommen, worauf Morris-Suzuki verweist: Entgegen den eigenen Behauptungen, Geschichte sei keine exakte Wissenschaft (*kagaku*), der es allein um „Fakten" und „Wahrheit" ginge, handle es sich z. B. bei Nishios *Kokumin no rekishi* um einen Wälzer, „[which] batters its readers over the head with its single-minded and monotonous version of The Truth [...] – a discourse not unlike that found in some of the new religious movements which have recently attracted so much attention in Japan and elsewhere – groups like Aum Supreme Truth and Lifespace, or, for that matter contemporary Christian Creationism in the United States. One intriguing aspect of these religious movements is the way in which they appeal to potential believers by incorporating scientific jargon and fragments of scientific thought into their philosophies." (Morris-Suzuki 2000: 6)

2.2.2

Diskutiert wird über die mediale Verankerung des Vereins in der Firmengruppe Fuji Sankei Communication (zu der auch der Fusōsha-Verlag gehört, in welchem die beiden Tsukuru-kai-Schulbücher erschienen sind) bzw. seine Stützung durch andere Finanzquellen, welche die erfolgreiche „grassroots-Bewegung" des Vereins und seine Bestsellerproduktion überhaupt erst ermöglichen.

Analysen dieser Art gehen vor allem in zweierlei Richtung: Zum einen wurde in Zeitschriften wie *Sekai* detailliert über diese verschiedenen Praktiken berichtet (vgl. Tawara 2000), zumal dieses Thema dadurch neue Brisanz erhielt, daß beide Schulbücher entgegen bislang üblichen Verfahrensweisen bereits seit Anfang Juni 2001 im Buchhandel erhältlich waren. Zum anderen hat z. B. der Kultur- und Medienwissenschaftler Yoshimi Shun'ya die Neuartigkeit des Verhältnisses zwischen diesem Neonationalismus und den Massenmedien seit den 1990er Jahren herausgearbeitet (Yoshimi 1998): Neu an seinem Geschichtsbild seien nicht die Themen oder die Sprache, denn bereits Anfang der 1980er Jahre habe man im rechtskonservativen Journal *Shokun!* über die „masochistische Geschichtsauffassung" lesen können. Neu sei vielmehr die Quantität dieser Diskurse und ihr Konsum durch ein breites, vor allem männliches Publikum. Das wiederum habe mit der Neuerscheinung bzw. der Expansion solcher Zeitschriften wie *Sapio* (1989), *This is Yomiuri!* (1990), *Brutus* oder *Tarzan* (1986) zu tun, die seit dieser Zeit wie Pilze aus dem Boden schossen. Deren hohe Auflage (zwischen 100.000 und 200.000 Exemplaren) verdanke sich nicht zuletzt auch ihrem Stil, der sich durch das bunte

Durcheinander verschiedener Text- und visueller Formen auszeichne und neben Manga[12] und Mode auch Themen umfasse, die bislang typisch für die Regenbogenpresse gewesen seien, wie Sex und Kriminalität. Yoshimi zufolge sind es vor allem Angestellte, die diese Zeitschriften lesen, spezifische Altersgruppen hingegen seien nur schwer auszumachen.

2.2.3

Diskutiert werden auch Verfahrensweisen, Verstöße gegen Regeln der Fairness und Gerechtigkeit in den regelmäßig stattfindenden Auswahlprozessen der Schulbücher auf der Ebene der lokalen Erziehungsausschüsse und Schulen. Im Mittelpunkt der Kritiker der Tsukuru-kai-Lehrwerke stand dabei bisher die bereits erwähnte Tatsache, daß beide während des Entscheidungsprozesses über den Handel zugänglich gemacht wurden, worauf das Bildungsministerium mit der lapidaren Bemerkung reagierte, dagegen könne man aus Gründen der Rede- und Pressefreiheit nichts tun. Im Kontext der konkreten Auseinandersetzungen war und ist auch das Auswahlverfahren selbst ein zentrales Thema von hoher politischer Brisanz: Während zum einen von vielen Lehrern und in Bürgerbewegungen engagierten Eltern, die sich vehement gegen die „neuen Schulbücher" einsetzten, befürchtet wurde und wird, daß die bislang basisorientierte Praxis der Auswahl zugunsten einer weiteren Bürokratisierung und damit möglicher politischer Beeinflussung „von oben" geändert und langfristig die Intentionen des Vereins Tsukuru-kai durchsetzbar werden, beklagte der Verein selbst die übergroße Präsenz von „Linken" in eben dieser Basis. „Wahre Hetztiraden" linker Blätter wie der *Asahi Shinbun* hätten eine Atmosphäre der Einschüchterung ihm wohlge-

---

[12] Bekanntlich ist *Sapio* das „Hausorgan" des Manga-Zeichners und Mitautors von *Atarashii rekishi kyōkasho*, Kobayashi Yoshinori, in dem nach wie vor sein *Shin gōmanizumu sengen* [Neues Manifest des Arrogantismus] erscheint. Seit Ende April 2002 gibt Kobayashi auch eine eigene Zeitschrift *Washizumu* heraus (im Heft 1 als roter Hiragana-Katakana-Mix auf weißem Untergrund geschrieben, auch der im ganzen Heft photographisch omnipräsente Herausgeber selbst trägt eine Kombination aus einem roten Anzug und weißem Pullover / Fußbekleidung); bereits im Untertitel wird angedeutet, was gemeint sein soll: *Manga, ongaku, shisō. Nihon o tabaneru chiteki goraku-bon* [Manga, Musik, Denken. Japan kompakt – Ein intellektuell vergnügliches Buch], denn *tabaneru* wird dann auch im einführenden, gänzlich autobiographisch angelegten *manga* von *fascsim* abgeleitet, was ursprünglich „bündeln / zusammenbinden" und damit keineswegs immer schon etwas nur Schlechtes bedeutet habe: „Mit meinen Wertauffassungen mich der Herausforderung des ‚Bündelns' stellen" – das ist es, was *washi-zumu* will (*Washizumu* vol. 1/2002: 19); ein provokatives Wortspiel zwischen *washi* [ich] und *fasci (o)*!

sonnener Entscheidungsträger geschaffen,[13] weshalb man sich dazu entschlossen habe, beide Texte vorzeitig zu publizieren, um somit dem „unnatürlichen und ungesunden Zustand" ein Ende zu bereiten, daß „das japanische Volk nicht mit eigenen Augen lesen und mit dem eigenen Verstand urteilen könne" (Nishio 2001: II).

Ein weiterer Diskurs präsentiert sehr überlegte Argumente und praktikable Schritte in Richtung der generellen Abschaffung des Prüfungs- und Auswahlsystems in seiner jetzigen stark zentralistischen Form zugunsten eines Genehmigungsverfahrens sowie der Veränderung der Rolle und des Charakters von Schulbüchern allgemein (vgl. z. B. Satō *et al.* 2001: 212–214).

Des weiteren sind im internationalen Kontext vor allem folgende Diskussionsfelder auszumachen:

2.2.4

Offizielle Proteste auf staatlicher Ebene kamen vor allem von koreanischer und chinesischer Seite, verbunden mit der Aufforderung an die japanische Regierung, weitere Änderungen in besagten Schulbüchern durchzusetzen. Dem wurde japanischerseits entgegengehalten, daß dies eine Einmischung in innere Angelegenheiten darstelle bzw. aufgrund der Rede- und Pressefreiheit nicht möglich sei. Doch sind diese Argumente schon deshalb nicht konsistent, da es mit dem staatlichen Prüfungssystem letztlich eine Regierungsbehörde ist, die über Schulbücher entscheidet und damit auch Verantwortung für deren Inhalte trägt.

2.2.5

Auch Experten der genannten Länder sind in den Diskurs involviert: So hat beispielsweise im Auftrag der koreanischen Regierung eine wissenschaftliche Kommission eine Liste mit 35 Problempunkten, die der Korrektur bedürfen, erstellt (*Asahi Shinbun* 09.05.2001: 25).

2.2.6

Eine wichtige Rolle spielen zudem die Öffentlichkeiten dieser Länder. Sie fordern vor allem die gewissenhafte Aufarbeitung der kolonialen Vergangenheit in Japan ein, doch sagen ihre Aktionen zugleich auch etwas über die jeweiligen nationalen Konstellationen in der Gegenwart aus. Zu ana-

[13] Sakamoto Takao (†), einem Theoretiker des Vereins und Mitautor des Geschichtsschulbuches zufolge habe man damit gerechnet, daß sich wenigstens 3–4% der Ausschüsse für die beiden Schulbücher entscheiden würden (Gespräch mit Sakamoto am 22.10.2001).

lysieren ist demnach, welche Kräfte in den am „Streit" beteiligten Ländern mit welchen Intentionen über welche Medien in die Auseinandersetzungen eingreifen, wie dieser durchaus auch für andere, interne Zwecke instrumentalisiert werden kann. Lee Dong-Hoo verwies in einem kürzlich gehaltenen Vortrag darauf, daß ein Großteil der koreanischen Massenmedien und insbesondere die Presse ihre Kritik zum einen im herkömmlichen Muster „gute Opfer" / Korea vs. „böse Täter" / Japan geübt hätte, daß sie zum anderen aber auch der eigenen Regierung vorgeworfen hätten, zu wenig energisch gegen die Verantwortlichen in Japan vorzugehen bzw. denjenigen gewissenhaften Bürgerbewegungen in Japan Lob gezollt hätten, die den Revisionisten entgegengetreten sind. Vor allem aber das neue Medium Internet sei es gewesen, über das Bürgerbewegungen und Protestgruppen über nationale Rahmen hinaus Wege konstruktiver Kommunikation gefunden hätten. Bestimmte Homepages (Lee erwähnt vor allem die der im April 2001 gegründeten „Movement for Japan-Korea Textbook" www. freechal.com / histextbook) seien nicht nur Quelle reicher Informationen und Datenbanken geworden, sondern auch Forum der Diskussion über problematische Geschichtsbilder und -darstellungen in koreanischen Schulbüchern.

> The site continues to reproduce a typical dichotomy on Korea-Japan conflicts over the first half of 20th century [...]. However, it also produces a discourse that there should be transnational coalition and mutual perception to recollect the shared history. [...] While the Korean press considers Japan's conscientious groups and individuals as the others who have supported Korea's accusations against Japanese history textbooks, the site places them as ‚us' in the same camp. [...] Although the reflection of Korea's nation-centered historical view has not come into the front, there coexists the discourse of resistant nationalism and that of trans-national reconstruction of the past. Thus, the Japanese image isn't homogeneous. (Lee 2002: 10/11)

Es bedarf also der Berücksichtigung der ganzen Vielfalt von Dimensionen, Stimmen und Perspektiven.

In diesem Zusammenhang ist abschließend – mit Blick auf den zweiten Schwerpunkt, zu dem damit übergeleitet werden soll – darauf zu verweisen, daß vor allem auch über ihre eigenen disziplinären Grenzen hinaus diskutierende Wissenschaftler längst jenseits nationalstaatlicher Rahmen agieren und nach neuen Wegen einer Geschichtsschreibung und Geschichtspädagogik „jenseits von Nationalgeschichte" suchen. Diese nicht nur theoretisch einzufordern, sondern auch zu praktizieren, erfordert intensive und geduldige Anstrengungen aller Beteiligten, wie aus einer

Reihe mündlicher und schriftlicher Berichte über internationale Forschergruppen deutlich wird (vgl. Fujisawa 2001; Okada 2001 und Ri 2001).[14]

3. Argumentationsstrategien

Eines der zentralen Probleme in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Geschichtsauffassung des Vereins Tsukuru-kai besteht darin, daß die herkömmliche Text- und Ideologiekritik zweifellos notwendig, jedoch nicht mehr hinreichend ist. Einige wichtige Grundzüge dieses Geschichtsbildes, die auch dem *Atarashii Rekishi Kyōkasho* zugrunde liegen, seien hier zunächst noch einmal genannt (vgl. u.a. Richter 2001: 283–286):

- Einige Theoretiker des Vereins Tsukuru-kai rekurrieren durchaus auf das methodische Problem der Konstruiertheit aller scheinbar fixen kulturellen bzw. historisch gewordenen Verfaßtheiten und gehen davon aus, daß jede Geschichtsschreibung – also auch und vor allem die sogenannte „masochistische" Geschichtsauffassung der Linken und Marxisten – nur eine mögliche Variante historischer Narration darstellt. Nationale Identitäten oder Ethnizitäten werden nicht mehr als essentiell oder primordial gegeben betrachtet. Vielmehr können diese „je nach Situation und Zusammenhang mit einer zukunftsträchtigen Entscheidung immer wieder neu konstruiert", also narrativ / fiktiv hergestellt werden (Sakamoto 1998: 54), um als neuerliche „Meister-Erzählung" in Zeiten allgemeiner Destabilisierung, Desintegration und Sinnentleerung als Quell für ein stabiles Gemeinschaftsbewußtsein und Stolz zu dienen.
- Die Einbettung Japans in welthistorische Zusammenhänge erfolgt in dem Bestreben, die Eigenständigkeit einer „japanischen Zivilisation" sowohl gegen „Asien" als auch gegen den „Westen" zu behaupten: Von China und Korea sei die politische, ökonomische und vor allem kulturelle Unabhängigkeit zu einem viel früheren historischen Zeitpunkt erreicht worden als bisher stets dargestellt; zum anderen habe Japan sich schon seit der Frühen Neuzeit mit Europa messen können bzw. parallele Entwicklungen vollzogen. Damit unterscheide man sich grundlegend von Geschichtsauffassungen, die von der „Rück-

[14] In einem Gespräch mit dem Historiker Kimijima Kazuhiko (Pädagogische Hochschule Tōkyō, *Gakugei Daigaku*) konnte ich einen Einblick nicht nur in die Schwierigkeiten, sondern auch in die Ergebnisse einer mittlerweile mehr als zehn Jahre währenden Kooperation seiner Institution mit der Seoul City University gewinnen: entstanden sind verschiedene zweisprachige Lehrmaterialien, die in einigen Mittel- und Oberschulen beider Länder zum Einsatz kommen.

ständigkeit" und folglich von einer „nachholenden Entwicklung" Japans seit dem Ende des 19. Jahrhunderts ausgegangen seien.

- Methodisch wird eine Nähe zum Leser (Schüler) eingeklagt, die Lust auf Geschichte machen soll, indem der Erzähler sich selbst einbringt und sichtbar wird.
- Zum Credo dieser Geschichtsauffassung und ihrer Darstellung wird zudem erhoben, Geschichte (also Handlungen, Normen und Wertvorstellungen der Menschen von einst) dürfe nicht vom heutigen Maßstab her beurteilt, geschweige denn verurteilt werden. Darauf ist mit Hannah Arendt, die im Kontext des Eichmann-Prozesses auf gleiche Argumentationsmuster reagierte, zu entgegnen, daß auf diese Weise letztlich jegliches Urteilen, jegliche Geschichtsschreibung unmöglich würde, denn beides kann per se nur aus der Position des „danach" erfolgen.

Einen ersten Versuch, diese Vorstellungen zu realisieren, stellte das bereits erwähnte Pilotprojekt *Kokumin no rekishi* dar, das Nishio Kanji als Autor und den Verein Tsukuru-kai als Herausgeber ausweist. Die darin enthaltenen 34 Kapitel folgen nicht vorrangig dem chronologischen Ablauf der Epochen, und auch der Autor bleibt nicht anonym, sondern gibt sich in Form eingelassener Episoden zuweilen als Erzähler zu erkennen. Morris-Suzuki nennt dies eine eklektische Anordnung der Kapitel, hinter denen sich der Versuch einer vergleichenden Zivilisationsgeschichte verberge und mit der ein riesiges Spektrum an Menschheitsgeschichte erfaßt werden soll. Das habe es erleichtert, nicht ins Geschichtsbild passende Zusammenhänge und Tatsachen wegzulassen oder zu verdrehen, und zugleich die Kritik durch Fachleute erschwert (vgl. Morris-Suzuki 2000).

Durch eine solche Darstellungsweise kommen zwei weitere Grundzüge des Tsukuru-kai-Geschichtsprojektes zum Ausdruck:

a) Geschichte wird im dichotomischen Rahmen „innen" vs. „außen" dargestellt, und „Außenwelt" dabei als etwas artikuliert, wovor Japan sich schützen, sich zur Wehr setzen bzw. gegenüber der es sich selbst behaupten muß. Dagegen erfolgt die Binnendarstellung Japans hauptsächlich aus der Perspektive des gemeinschaftlichen Zusammenhalts, der Einheitsbildung und der Dienstbarkeit, zumeist bezogen auf den Staat. Dieses strukturbildende Darstellungsprinzip „feindliches Außen" vs. „Integration nach innen", das sich auch einer entsprechenden Sprache (Semantik und Syntax) bedient, fungiert inhaltlich zugleich als Konstruktionsprinzip von positiver Identität als *Nippon kokumin*, als Nation bzw. Staatsvolk der Japaner. Der Historiker Narita Ryūichi bezeichnet das als „Konkurrenz-und-Integration-Erzählung" (*kyōgō to tōgō no monogatari*), die dem Erzählprinzip des Marxismus „Revolution-und-Bruch" (*kakumei to danzetsu no monogatari*) entgegengestellt wird (vgl. Narita 2001: 74).

b) Auf der Zeitachse geht diese Polarisierung mit einer tendenziellen Reduzierung der Epochen auf das Altertum bzw. die Vormoderne und Moderne einher: Erstere reicht bis zum 13. bzw. bis zum 17. Jahrhundert (Beginn der Edo-Zeit, ca. 1600), wobei Ostasien (China / Korea / Mongolei) als Widerpart dargestellt ist, dem jedoch kaum der Status handelnder historischer Subjekte zugeschrieben wird. Der Beginn der Moderne wird in die Edo-Zeit (1600–1867) vorverlegt: parallel zu der (aber anders als die!) Entwicklung im „Westen", der expandiert sei, während Japan sich abgeschlossen habe. Zwar ließ sich diese Darstellung im Schulbuch so nicht realisieren, da auch dem Mittelalter Referenz erwiesen werden mußte. Experten verweisen aber darauf, daß diese Epoche im Vergleich auch zu den in den anderen sieben Schulbuchverlagen erschienenen Lehrwerken inhaltlich und quantitativ unterrepräsentiert bleibe (vgl. z.B. Komori, Sakamoto und Yasumaru 2001: 23–27).

Auch die beiden letztgenannten Konstruktionsprinzipien zielen darauf ab, eine Geschichte des japanischen Volkes zu erzählen, die zu Stolz berechtigen und Identität stiften soll. Sie stehen daher auch im Mittelpunkt der Kritik der Experten an der daraus resultierenden Geschichtsauffassung. Diese Kritik läßt sich in folgenden Begriffen und Argumenten zusammenfassen:

- Statt im Zeitalter der Globalisierung nach Wegen zu suchen, auf denen die Geschichte und Erziehung zu Geschichtsbewußtsein im ausschließlich nationalen Rahmen überwunden werden kann, wird erneut ein japanophiles und japanzentrisches Geschichtsbild entworfen (*jiko ai/jikoku chūshin-shikan*).
- Es ist zudem elitenzentriert und daher zweifach zu kritisieren:
  a) Das Volk, die „kleinen Leute" spielten kaum eine Rolle als eigenständige historische Subjekte (Frauen, Kinder und Minderheiten), vielmehr handle es sich um eine Geschichte der Helden und Mächtigen, der Tatkräftigen (aber wiederum nicht der „Täter").
  b) An der Spitze der Herrschaftseliten stehe vor allem das identitätsstiftende Tennō-Haus, um das herum als absolute Autorität sich die Darstellung der verschiedenen Zeitalter zentriere (was sprachlich durch die Verwendung der entsprechenden Höflichkeitssprache zum Ausdruck komme).

Vor dem Hintergrund dieser Fundamentalkritik konzentrieren sich weitere Beanstandungen dann auf folgende Punkte:

- Nachgewiesen werden offensichtliche Fehler, die a) aus der Verdrehung oder dem Verschweigen von „Tatsachen" und b) aus dem Mangel an Professionalität resultierten, denn kaum einer der Verfasser sei

Historiker und daher nicht wirklich mit neuesten Forschungsergebnissen vertraut. Insofern handle es sich bei dem auch im Titel des Vereins wie der Lehrwerke erhobene Anspruch „neu" letztlich nur um Etikettenschwindel.

- Es gebe keine klare Unterscheidung zwischen Fiktionen bzw. Mythen und gesicherten historischen Tatsachen. So werde besonders im Abschnitt über das Altertum im Vergleich zu anderen Lehrbüchern sehr viel mehr auf Material aus den beiden ältesten literarischen Denkmälern des *Kojiki* bzw. des *Nihongi* zurückgegriffen.
- Durchgehend würden unwichtige Kleinigkeiten und Episoden statt wichtiger Grundinformationen geboten.

Die Reihe der Kritikpunkte ließe sich fortsetzen. Auch angesichts der bereits erwähnten internationalen Dimension des Tsukuru-kai-Geschichtsrevisionismus ist diese Kritik zweifellos ein wichtiger Aspekt der Auseinandersetzung. Dennoch ist Skepsis gegenüber ihrer Wirksamkeit angesagt, nicht nur der meist überholten Rhetorik wegen, bei der einer großen Erzählung nur wieder eine andere entgegengestellt wird. Vor allem mangelt es vielen dieser Kritiken an Selbstreflexion auf einer Metaebene, von der aus historisches Wissen, seine Sprache, Methoden und Darstellungsweisen generell problematisiert werden: Was kann Geschichte (vor allem in Form der herkömmlichen chronologischen *tsūshi*) als Wissenschaft und Quelle für Erziehung zu Geschichtsbewußtsein heute leisten? Wozu und wie ist Historizität als normativer und pädagogischer Anspruch („Was sollten wir künftig tun?" bzw. „Was lernen wir aus der Vergangenheit?") heute noch realisierbar?

Historiker und Historikerinnen wie Narita, Morris-Suzuki oder Conrad analysieren renommierte Wissenschaftler und Mitglieder des Vereins Tsukuru-kai (Sakamoto Takao, Kawakatsu Heita oder Haga Tōru) auch unter dem Aspekt ihrer Reaktion auf Entwicklungen, die sich in allen postindustriellen Gesellschaften seit dem letzten Viertel des zwanzigsten Jahrhunderts vollziehen:

- Globalisierungsprozesse, die u.a. die Frage aufwerfen, wie unter diesen Bedingungen der Aushöhlung nationaler Gewissheiten noch einheitsstiftende Narrationen der Vergangenheit und Erinnerung kreiert, beschrieben und vermittelt werden können;
- die zunehmende Medialisierung der Gesellschaften und der damit einhergehende veränderte Zugang zu einer Vielfalt an Quellen, aus denen sehr unterschiedlich präsentiertes historisches Wissen bezogen werden kann (virtuelle Archive oder Museen, mit denen gerade auch die Generationen vertraut sind, an die sich die Schulbücher richten);

- die zunehmende Fragmentarisierung (Wissen als „bits", als „Module"), die wiederum das Bedürfnis nach übergreifenden, konsistenten Narrationen weckt;
- zugleich aber auch ein wachsendes Mißtrauen und Unzufriedenheit gegenüber der Geschichtswissenschaft einerseits, dem andererseits ein wachsendes Interesse an historischen Romanen gegenübersteht, was Narita zufolge daran liegt, „daß die Leute die Geschichte auf die eigene Identität und die Ursprünge kollektiven Zusammengehörigkeitsgefühls hin befragen, während eine wissenschaftlich-objektive, analytische Erzählung der Geschichte diese Perspektive ablehnt" (Narita 2001: 70–71).

Die Schwierigkeiten der Kritik im Umgang mit dem neonationalistischen Geschichtsrevisionismus liegen nicht zuletzt darin, daß dieser sich immer mehr von einem substantialistischen Kulturalismus im Stile der herkömmlichen „Japan-Debatten" (*Nihon(jin)ron*) verabschiedet, eine „konstruktivistische Wende" vollzogen hat. Er bedient sich neuer Ansätze in der Sozial- und Kulturgeschichte, die in Japan seit den 1980er Jahren nicht nur Gesellschaft umfassend in den Blick nimmt (Alltagsleben, Körperlichkeit, erweiterter Textbegriff etc.), sondern die auch nach der Vielfalt der Subjekte als Akteure sowohl der Geschichte als auch der Geschichtsschreibung fragt: *Wer* also erzählt *über wen welche Ereignisse* der Vergangenheit, und *an wen* sind diese Erzählungen gerichtet (Narita 2001: 73).

Schluss

Nimmt man diesen – von den Geschichtsrevisionisten lediglich für die Dekonstruktion unliebsamer Geschichtsbilder instrumentalisierten – methodischen Anspruch der Relativierung „historischer Meister-Narrationen" ernst, dann wird es auch möglich, über die ideologische Ebene hinaus zu einer tieferen Dimension der Kritik vorzudringen. Diese Dimension möchte ich abschließend unter zwei Aspekten andeuten.

1. Soll Geschichtsschreibung durch den Verweis auf das selektive Vorgehen derjenigen relativiert werden, die aus der Vielfalt an Material und Quellen, der agierenden Subjekte in der Vergangenheit auswählen, diese auf bestimmte Weise darstellen, d.h. erzählen, beschreiben, interpretieren? Dann bedarf es zugleich auch der selbstreflexiven, und polylogbereiten Handhabung dieses methodischen Prinzips. Offenzulegen sind also die wissenschaftlichen und außerwissenschaftlichen Kriterien, nach denen ein Interpret und Autor seine Erzählung und das Material,

auf dem sie beruht, auswählt, denn beides existiert nicht unabhängig voneinander. Erfolgt das nicht, gleitet Relativierung in Relativismus ab, dem letztlich nur durch einen erneuten Rückgriff auf den kulturalistischen Substantialismus (das japanische Volk, die japanische Schönheit, „sie / die anderen" vs. „wir") zu entgehen ist.

2. Diesen Mechanismus sieht Morris-Suzuki auch in den *„kōmin*-Narrationen" des Vereins Tsukuru-kai am Werk. Konstruktivistische Elemente werden in den Dienst eines neuerlichen Kulturalismus gestellt, um zunächst die „großen Erzählungen" der Nachkriegsgeschichtsschreibung als ein Amalgam von US-Propaganda und marxistischer Ideologie (das seinen Niederschlag auch in den Schulbüchern gefunden habe) zu dekonstruieren. Denen werde dann jedoch eine andere, „wahre" Erzählung von den fleißigen, mutigen, tugendhaften, dem Allgemeinwohl dienenden Japanern entgegengesetzt (vgl. Morris-Suzuki 2000). Der bereits erwähnte Vergleich dieser Rhetorik und Argumentation mit dem Wahrheitsanspruch der Neuen Religionen trifft den Kern der Sache: Um Gläubige zu gewinnen, bedienten sich deren Philosophien des Jargons und bestimmter Fragmente wissenschaftlichen Denkens. Werden aber Fragen nach grundlegenden Problemen dieser Philosophien und Glaubenslehren selbst gestellt, fielen sie in ein monotones Wiederholen solcher Phrasen zurück wie: „bestimmte Grund- und Glaubenssätze sind nicht hinterfragbar, da sie etablierte Orthodoxien sind".

Die Problematik dieses eklektischen Gemischs aus de- und dann neu kontextualisierten Fragmenten wissenschaftlicher Diskurse und des orthodoxen Beharrens auf einer nationalen Wahrheit gewinnt nicht nur aufgrund der hinter dem Verein stehenden politischen und finanziellen Kräfte an Brisanz. Vielmehr wächst in Zeiten allgemeiner Verunsicherung durch weitreichende Strukturveränderungen der Gesellschaft der Bedarf an „schmerzlindernden", Selbstvergewisserung und Selbstbehauptung verheißenden „großen Erzählungen"[15] gewöhnlich ebenso wie die kritische Auseinandersetzung mit bislang selbstverständlichen Inhalten und Formen von Identitätsdiskursen.

---

[15] Sakamoto zufolge besteht eben darin auch die Notwendigkeit und Wichtigkeit der Vermittlung nationalen (staatsbezogenen) Geschichtsbewußtseins: So, wie sich einzelne Menschen in Situationen, in denen sie vor Gefahren oder großen Entscheidungen stehen, aus ihrer gelebten Vergangenheit eine sie selbst überzeugende eigene Geschichte (ihre Identität, ihr „Ich") konstruieren, die sie befähigt, den Herausforderungen zu begegnen, bedarf es auch der Konstruktion einer Erzählung über den Staat, das Volk als eines wichtigen Elementes, aus dem sich „Ich-Identität" ebenfalls speist. Diese staats-, nationenbezogene „orthodoxe" Erzählung zu vermitteln, sei Aufgabe des Geschichtsunterrichtes an den Schulen; vgl. Sakamoto 1998: 42–60 und passim.

Daher soll abschließend noch einmal nach dem Kontext des Schulbuchstreites als spezifischer Artikulation dieser allgemein zu konstatierenden sozialen und kulturellen Prozesse gefragt werden:

Zum einen ist nach der tatsächlichen Wirksamkeit des Vereins Tsukuru-kai selbst zu fragen, verbunden mit dem generellen Problem, wie Prozesse der Formierung von historischem Bewußtsein eigentlich gemessen und bewertet werden können – auch und gerade im Wissen um spezifische Merkmale des japanischen Bildungswesens wie dem Prüfungssystem (der sogenannten „Prüfungshölle") und dem damit verbundenen Stil des Auswendiglernens im Rahmen der „Paukschulen" (*juku*), der dort eingesetzten unendlichen Vielzahl an Lehrwerken.

In diesem Zusammenhang stellt sich, zweitens, die Frage nach der Wirkung des Mediums Schulbuch in der Gegenwart überhaupt:

- im wachsenden medialen Dickicht, das zugleich auch eine potentielle Vielfalt medialer Vermittlung von Geschichtswissen bedeutet, und angesichts der immer heftiger anschwellenden Flut an Informationen;
- in einer Zeit der zunehmenden Fragmentierung sowohl der Gesellschaft als ganzer, als auch ihrer Individuen;
- unter Bedingungen, wo Werte wie Tugendhaftigkeit, Respekt vor Autoritäten oder Dienst an der Gesellschaft kaum noch zu vermitteln sind, wenn sie – im Rahmen allgemeiner Event-Kultur – nicht wenigstens auch spaß- und glückverheißend inszeniert sind.

Fragen wie diese lassen sich, wie eingangs betont, nur in transdisziplinärer und transkultureller Kooperation eingehend analysieren und immer neu beantworten. Dazu bedarf es der gleichen intensiven und geduldigen Suche nach neuen Formen wissenschaftlicher Praxis und Institutionen, wie sie oben für die am Schulbuchstreit Beteiligten beschrieben wurden.

Literaturverzeichnis

Conrad, Sebastian (2001a): Erinnerungspolitik in Japan, 1945–2001. In: *Periplus. Jahrbuch für außereuropäische Geschichte*. Münster *et al.*: LiT, S. 1–11.

Conrad, Sebastian (2001b): Die Politik der nationalen „Abschließung". Die Überwindung des „westlichen Geschichtsbildes" in Japan. In: *Comparativ. Leipziger Beiträge zur Universalgeschichte und vergleichenden Gesellschaftsforschung* 4 (Thema: Nichtwestliche Geschichtswissenschaften seit 1945), S. 40–52.

Fujisawa, Hōei (2001): Kankoku no ‚chūshingura shikan' ni habamarete [Verhindert durch die koreanische ‚Chūshingura'-Geschichtsauffassung]. In: *Chūō Kōron* 8, S. 126–133.

Hein, Laura und Mark Selden (Hg.) (2000): *Censoring History: Citizenship and Memory in Japan, Germany, and the United States*. Armonk, N. Y.: M. E. Sharpe.

Katō, Shūichi (2001): Jikoku e no hokori to wa nani ka? [Was heißt es, Stolz auf sein Land zu sein?]. In: Komori, Sakamoto und Yasumaru 2001, S. 1–7.

Kobayashi, Yoshinori (Hg.) (2002): *Washizumu*. Vol. 1 (April).

Komori, Yōichi, Sakamoto Yoshikazu und Yasumaru Yoshio (Hg.) (2001): *Rekishi kyōkasho – nani ga mondai ka. Tettei kenshō Q&A* [Geschichtsschulbücher: Wo liegen die Probleme? Gründlich nachgefragt und geantwortet]. Tōkyō: Iwanami Shoten.

Komori, Yōichi und Takahashi Tetsuya (Hg.) (1998): *Nashonaru hisutorī o koete. Beyond the National History*. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppankai.

Lee, Dong-Hoo (2002): Media Discourses on the Other: Remembering Japanese Colonialism in Korea. (Unveröffentlichtes Manuskript ihres Vortrages auf der Internationalen Tagung *New Dimensions of Cultural Studies. Globalization, War, Media and Cultural Studies*, University of Tōkyō 11./12.07.2002).

Morris-Suzuki, Tessa (1998): Gurobaru na kioku – nashonaru na kijutsu [Globales Erinnern, nationales Beschreiben]. In: *Shisō* 8, S. 35–56.

Morris-Suzuki, Tessa (2000): *Truth, Postmodernism and Historical Revisionism in Japan: Reflections on Kokumin no rekishi*. http://www.focusweb.org/programmes/Security/Okinawa%202000/Truth %20postmodernism.htm

Narita, Ryūichi (2001): ‚Rekishi' o kyōkasho ni oshieru koto [Geschichte schreiben in Schulbüchern]. In: *Sekai* 6, S. 69–77.

Nelson, John K. (2001): *Signs of Recovery for Japanese Nationalism? The „Citizens' Movement" for Reclaiming Cultural Identity through Textbook and Educational Reform*. http://www.pacificrim.usfca.edu/research/pacrimreport/pacrimreport15.html

Nelson, John K. (2002): Tempest in a Textbook. A Report on the New Middle-School History Textbook in Japan. In: *Critical Asian Studies* 34, 1, S. 129–148.

Nishibe, Susumu (verantwortlicher Autor, 2001): *Atarashii kōmin kyōkasho* [Neues Schulbuch für Staatsbürgerkunde]. Tōkyō: Fusōsha.

Nishio, Kanji (verantwortlicher Autor, 2001): *Atarashii rekishi kyōkasho* [Neues Schulbuch für Geschichte]. Tōkyō: Fusōsha.

Ōe, Kenzaburō (2001): Koko kara atarashii ningen wa sodatanai [Daraus werden keine neuen Menschen hervorgehen]. In: *Sekai* 6, S. 55–68.

Okada, Toshiki (2001): Nihon to kankoku no rekishi kyōkasho kyōdō kenkyū no kokoromi [Versuche japanisch-koreanischer Forschungskooperation über Geschichtsschulbücher]. In: *Sekai* 12 (Sondernummer *Rekishi kyōkasho mondai. Mirai e no kaitō* [Das Geschichtsschulbuchproblem. Antworten an die Zukunft]), S. 121–127.

Ortmanns-Suzuki, Annelie (1990): Japan und Südkorea: Die Schulbuchaffäre. In: *Japanstudien. Jahrbuch des Deutschen Instituts für Japanstudien* 1, S. 135–182.

Petersen, Susanne (2001): Die Schulbuchprozesse: Geschichtspolitik in japanischen Schulbüchern. In: *Periplus. Jahrbuch für außereuropäische Geschichte*. Münster *et al.*: LiT, S. 59–82.

Ri, Sonshi (2001): „Higashi Ajia" o shugo toshita rekishi wa kanō ka [Ist eine Geschichte mit dem Subjekt „Ostasien" möglich?]. In: *Sekai* 12 (Sonderband *Rekishi kyōkasho mondai. Mirai e no kaitō* [Das Geschichtsschulbuchproblem. Antworten an die Zukunft]), S. 50–57.

Richter, Steffi und Höpken, Wolfgang (Hg.) (2003): Vergangenheit im Gesellschaftskonflikt. Ein Historikerstreit in Japan. Köln, Weimar, Wien: Böhlau.

Richter, Steffi (2001): Nicht nur ein Sturm im Wasserglas: Japans jüngster Schulbuchstreit. In: *Internationale Schulbuchforschung* 23, 2, S. 277–300.

Sakamoto, Takao (1998): *Rekishi kyōiku o kangaeru* [Über den Geschichtsunterricht]. Tōkyō: PHP Kenkyūjo.

Satō, Manabu *et al.* (2001): Rekishi kyōkasho wa dō arubeki ka [Wie sollten Schulbücher für Geschichte beschaffen sein?]. In: *Sekai* 9, S. 209–224.

Tawara, Yoshifumi (2000): Baramakareta „Kokumin no rekishi" [Die Verteilung des „Kokumin no rekishi"]. In: *Sekai*, S. 34–37.

Tawara, Yoshifumi (2001a): „Atarashii rekishi kyōkasho o Tsukuru-kai" uha jinmyaku [Verbindungen des „Vereins zur Erstellung neuer Schulbücher" zu den Rechten]. In: *Sekai* 6, S. 124–126.

Tawara, Yoshifumi (2001b): Tettei kenshō – abunai kyōkasho [In Augenschein genommen – Gefährliche Schulbücher]. Tōkyō: Gakushū No Tomo-sha.

Tawara, Yoshifumi (2001c): „Tsukuru-kai" undō to wa nan datta ka [Was war die Bewegung „Tsukuru-kai"?]. In: *Sekai* 12 (Sondernummer *Rekishi kyōkasho mondai. Mirai e no kaitō* [Das Geschichtsschulbuchproblem. Antworten an die Zukunft]), S. 105–120.

Yoshimi, Shun'ya (1998): Zasshi media to nashonarizumu no shōhi [Zeitschriftenmedien und der Konsum von Nationalismus]. In: Komori, Yōichi und Takahashi Tetsuya (Hg.): *Nashonaru hisutorī o koete. Beyond the National History.* Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppankai, S. 195–212.

Die erzählte Nation – Geschichte als Mittel der Selbstbehauptung und der performative Effekt der Geschichtsschreibung

Ōnuki Atsuko

1. Kulturelle Selbstbehauptung und Nationalismus

Kulturelle Selbstbehauptung nimmt vielfältige Formen an, die nur schwer in eine Kategorie gebracht werden können. Jede Art der kulturellen Selbstbehauptung ist mit dem Interesse verbunden, eine kollektive Identität herzustellen, zu erhalten, aber auch zu stärken. Behauptungen der kulturellen Identität dienen bei ethnischen und kulturellen Minderheiten, die sich in einem Staat benachteiligt und diskriminiert fühlen, als Mittel der Forderung nach Anerkennung und dem Recht auf Selbstbestimmung. Es verhält sich jedoch anders, wenn kulturelle Selbstbehauptung eine Form des Nationalismus annimmt.

Die politische Konnotation des Nationalismus ist so unterschiedlich, daß es hier ebenfalls einer Differenzierung bedarf. Es scheint zunächst plausibel zu sein, zwei Ebenen des Nationalismus je nach dessen Träger zu unterscheiden, nämlich ob die nationale Identität von Angehörigen eines hegemonialen Machtstaates, oder von denen eines sich der Unterjochung durch die hegemoniale Macht widersetzenden Bevölkerungsteils behauptet wird. Die nationalistische Behauptung Japans während des militaristischen Regimes bis 1945 und die nationalistische Bewegung von Koreanern unter der japanischen Kolonialherrschaft können mitnichten auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden. Diese Unterscheidung hinsichtlich des Trägers gilt aber dann nicht mehr, wenn die Transformation und Modifikation des Nationalismus in demselben Gebiet feststellbar sind. In bezug auf Deutschland z.B. kann man den Nationalismus bis 1848, als das Nationalbewußtsein noch mit dem Republikanismus in Verbindung stand, und den seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis hin zur NS-Zeit nicht auf der gleichen Ebene betrachten.[1]

---

[1] Diese Zäsursetzung folgt Habermas (1998a: 158–160), für Heine stellte allerdings schon das Hambacher Fest der Burschenschaften (1832) das Verschwinden des Republikanismus und den Übergang in die Deutschtümelei dar.

In dieser Hinsicht scheint es angebracht, je nach der politischen Konnotation zwei Arten der Behauptung einer nationalen Identität zu unterscheiden, nämlich die eine, die mit der Forderung nach Demokratisierung verbunden ist, und die andere, die auf Machtausweitung und Hegemonie zielt. Etienne Balibar konstatiert ebenfalls zwei Typen der nationalistischen Behauptung, aber stellt sogleich diese Unterscheidung in Frage:

> [...] We have no right whatever to equate the nationalism of the dominant with that of the dominated, the nationalism of liberation with the nationalism of conquest. Yet this does not mean we can simply ignore the fact that there is a common element [...] in the nationalism of the Algerian FLN and that of the French colonial army, or today in the nationalism of the ANC and that of the Afrikaners. (Balibar 1991: 45–46)

Was Balibar hier mit einem ‚gemeinsamen Element' problematisiert, ist, daß „jeder Nationalismus repressives Potential in sich enthält" (Balibar 1991: 46). Balibar zufolge hätte es wenig Sinn, zwischen ‚gutem' und ‚schlechtem' Nationalismus zu unterscheiden. Dann gilt es vielmehr zu fragen, wie das repressive Moment der nationalistischen Selbstbehauptung wirkt.

Aus der Sicht des Befürworters einer ‚postnationalen Konstellation' betrachtet, ist die Evozierung der nationalen Zusammengehörigkeit, die auf ‚vorpolitische Kategorien' wie Ethnie, Religion und tradierten Lebensformen basieren, deswegen problematisch, weil solche Kategorien eine homogene Gesellschaft voraussetzen und eine ausschließende Wirkung ausüben. Es gelte nun, Habermas zufolge, endlich die politische Kultur von vorpolitischen Kategorien zu entkoppeln, und sie einzig und allein auf der „abstrakten Grundlage eines ‚Verfassungspatriotismus'" herauszubilden (Habermas 1998b: 114). Wie einleuchtend diese Forderung nach der Verabschiedung von ‚vorpolitischen Kategorien' auch sein mag, scheint sie angesichts der Zählebigkeit der nationalistischen Diskurse nicht durchsetzbar zu sein. Paradox ist darüber hinaus die oft beobachtbare Reaktion auf die normative Kritik, daß diese gerade die nationalistische Argumentation, die sich ‚vorpolitischer Kategorien' bedient, eher stärkt als schwächt. Wenn wir heute nach Erscheinungen der kulturellen Selbstbehautung in verschiedenen Gebieten Umschau halten, ist die evolutionstheoretische Annahme, daß sich die politische Kultur der posttraditionellen Gesellschaft von den vorpolitischen Denkkategorien stufenweise entkoppeln würde, nicht haltbar. Vielmehr sollte man die Evokation der vorpolitischen Elemente als unvermeidliche und

nicht verschwindende Begleiterscheinung der posttraditionellen Gesellschaft betrachten.

Ein Beispiel einer solchen Begleiterscheinung, in der der Rückgriff auf die vorpolitische, vor allem ethnische Kategorie gerade in einem posttraditionell origanisierten Staat stattfindet, nennt Dieter Senghaas „Ethnonationalismus", der bei nachkolonialen Staatsgebilden beobachtet wird. Charakteristisch für den Ethnonationalismus ist nach Senghaas die Rekonstruktion der ‚nationalen Geschichte':

> Entdeckt wird die eigene ‚nationale' Geschichte, deren Rekonstruktion ohne Rückgriff auf mystifizierende und glorifizierende Selbstzeugnisse nicht möglich ist. Vergangenheiten werden phantasiert, versunkene Großreiche beschworen und nicht selten zur Zielbestimmung konkreter Politik: Großserbien, Großaserbaidshan, Großmazedonien, Großrumänien usf. (Senghaas 1994: 85)

Dieses Phänomen des Ethnonationalismus, das ein brisanter Problemfall der kulturellen Selbstbehauptung ist, ist nach Senghaas *keinesfalls* „eine Erscheinung in typischen ‚traditionellen Gesellschaften'; solche gibt es ohnehin kaum noch auf der Welt" (Senghaas 1994: 99). Die kulturelle Rekonstruktion der eigenen Geschichte, die – mal ausphantasiert, mal erfunden – nicht selten absurde Gestalten annimmt, ist eben ein wesentlicher Bestandteil aller posttraditionellen Gesellschaften und eine fast überall beobachtbare Tendenz der nationalstaatlichen Selbstbehauptung. Dies gilt nicht nur für die postkoloniale Nationalstaatsbildung, sondern auch für etablierte Nationalstaaten, die zum ‚klassischen Typus' des Nationalstaates gezählt werden. Im folgenden wird das Phänomen der kulturellen Rekonstruktion der Geschichte als eine der wichtigsten Quellen der kulturellen Selbstbehauptung in Hinsicht auf ihre politischen Folgen thematisiert.

2. Narrativität in der Geschichtsschreibung

Das Charakteristikum der Geschichtsschreibung in der modernen Zeit zeichnet sich nach Hayden White dadurch aus, daß historische Ereignisse, im Unterschied zur zusammenhanglosen Aufreihung und Auflistung in Chroniken und Annalen, in eine kohärente Erzählung gebracht wurden, und daß nur eine solche Form der Historiographie als „Geschichte" anerkannt wurde.

> In order [...] to be considered a historical account, it is not enough that they (the events) be recorded in the order of their original

> occurrence. It is the fact that they can be recorded otherwise, in an order of narrative, that makes them, at one and the same time, questionable as to their authenticity and susceptible to being considered as tokens of reality. (White 1987: 20)

Mit Hinweis auf Hegels Geschichtsphilosophie datiert White die Entstehung dieser narrativen Geschichte zeitgleich mit der des Staatswesens, das bei Hegel „eine unvollständige Gegenwart" ist, „deren Verstand zu ihrer Integrierung des Bewußtseins der Vergangenheit bedarf" (Hegel 1970: 84). Die Position Hegels, die die Kantische Forderung nach ‚Formalismus der Vernunft' für die freiwillige Integration der Mitglieder eines Staatswesens für nicht hinreichend genug hielt, verdeutlicht schon das Paradox der modernen Zeit, das Blumenberg folgendermaßen formulierte: „Für die Neuzeit ist das Problem latent in dem Anspruch, einen radikalen Bruch mit der Tradition zu vollziehen und vollziehen zu können, und in dem Mißverständnis dieses Anspruchs zur Realität der Geschichte, die nie von Grund auf neu anzufangen vermag." (Blumenberg 1966: 72) Der Bezug auf die Vergangenheit ist ihm zufolge von Anbeginn der Moderne eine unerläßliche Voraussetzung für das Verständnis der Gegenwart.

Die narrative Form der Geschichtsschreibung ist in dieser Hinsicht ein Akt der Sinngebung, der dem Staat die Legitimation und die Integrationskraft und den Individuen die Handlungsorientierung verschafft. In der Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts, d.h. der Hochzeit der „historischen Erzählung", in der White den Niederschlag der Hegelschen Geschichtsphilosophie zu finden glaubt, geht es nach White nicht um „historische Ereignisse als solche", sondern um „einen moralischen Sinn": „The demand for closure in the historical story is a demand for moral meaning, [...] a demand that sequences of real events be assessed as to their significance as elements of a moral drama." (White 1987: 21–22)

Was White hier von der Historiographie des 19. Jahrhunderts feststellt, scheint auch heute noch zu gelten, wenn es um die Repräsentationsformen des öffentlichen Gedächtnisses eines Nationalstaates geht. Hinsichtlich der Debatten um die Geschichtsschreibung in den letzten Dekaden, wie des Historikerstreits (1986), der sogenannten Walser-Bubis-Debatte (2001) in Deutschland sowie der sogenannten Schulbuchdebatte (2001) in Japan, läßt sich eine gemeinsame Tendenz beobachten, daß die Geschichtsschreibung als Mittel der Sinngebung und der nationalistischen Identitätsbeschwörung in Anspruch genommen wird.

White kommt das Verdienst zu, daß er auf die Narrativität der Historiographie aufmerksam machte und damit die Geschichtsschreibung als

‚Moraldrama' entlarvte. Die Position Whites, die die Erkennbarkeit der ‚historischen Ereignisse als solche' bestreitet und ‚die Realität' der Geschichte auf *den Effekt des sprachlichen Modus* der „Erzählung" zurückführt, war eine provokative Herausforderung an den Geschichtspositivismus. Bekanntlich stieß seine Position auf die heftige Kritik vor allem von Carlo Ginsburg, der behauptet, daß White mit seiner These den Relativismus der Geschichtsschreibung in die Wege leite, weil er kein Kriterium für die Unterscheidung zwischen Zeugenaussagen von Holocaust-Überlebenden und Behauptungen von Revisionisten, die die Existenz von Vernichtungslagern leugnen wollen, klarstellen könne (Ginsburg 1992: 82–96). Saul Friedlander teilt zwar die Kritik Ginsburgs, ist aber skeptisch dahingehend, ob überhaupt ein *master-narrative* des Holocaust möglich sei, mit der die Verleugnung der Existenz der Vernichtungslager zurückgewiesen werden könnte (Friedlander 1992: 1–21). Als ein Beispiel eines solchen *master narrative* gilt Friedlander zufolge die Argumentation von Habermas, die ein normatives Kriterium der Geschichtsschreibung aufzustellen versucht, die aber die Schwäche zeigt, daß sich Habermas zu sehr an dem ‚westlichen Muster' der politischen Kultur der Demokratie (einschließlich der politischen Kultur der USA) orientiert und infolge dessen die Notwendigkeit der ‚Westbindung der Bundesrepublik' betont (Friedlander 1992: 13–14). Das Demokratie-Verständnis nach dem ‚westlichen Muster', das Habermas als einen Modellfall der Entkopplung von „vorpolitischen Kategorien" der nationalen Zusammengehörigkeit versteht, ist aber problematisch insofern, als die Geschichte der ‚westlichen Staaten' ohne Ausbeutung und Ausschließung der nicht-westlichen Staaten nicht denkbar ist[2].

Diese Problematik ist seit den Ereignissen in den USA vom 11. September 2001, die der ganzen Welt einen Schock versetzten, und den folgenden Reaktionen – der Angriff der USA und der westlichen Staaten (Japan eingeschlossen) auf Afghanistan – deutlich sichtbar geworden. Man muß freilich einräumen, daß das westliche Lager keinesfalls monolithisch ist, was während des jüngsten Irak-Krieges deutlich geworden ist. Aber die Tatsache, daß die amerikanische Argumentation, die die Ereignisse vom 11. September mit ‚Pearl Harbour' (1941) und den Angriff auf den Irak im Namen der ‚Demokratie' mit der Befreiung Deutschlands von der NS-Herrschaft analog setzt, eine breite Akzeptanz fand, relativiert schon die Argumentation der ‚Westbindung'. Das ‚westliche Muster' der Demokratie verwandelt sich sehr schnell in blinden Patriotismus. Mit Hayden White zu sprechen, kann der von Habermas postulierte „Verfassungspatriotismus", der sich ja eigentlich von der sinngebenden

[2] Zur Kritik am Konzept der ‚Westbindung' siehe Friedlander 1992: 13–14.

Funktion der Geschichtsschreibung kritisch distanzieren wollte, sehr leicht in ein ‚Moraldrama' verfallen.

Wenn also kein fester Bezugspunkt der Moral – schon gar nicht mehr ein „kategorischer Imperativ" (Kant), und auch nicht dessen abgeschwächte Form der „deliberativen Ethik" (Habermas) – auszumachen ist, müßte man Hayden White doch Recht geben, und davon ausgehen, daß der Inhalt des moralischen Sinns der ‚erzählten Geschichte' nicht von einem normativen Standpunkt her zu beurteilen ist, und die Geschichtsschreibung eben einen Ort des Konflikts der konkurrienden Erzählungen jeweiliger Moralvorstellungen darstellt. Angesichts der Debatten um die Geschichtsschreibung in den letzten Dekaden sowohl in Deutschland als auch in Japan scheint die These von White in bestimmter Hinsicht bestätigt zu sein:

> One must face the fact that when it comes to apprehending the historical record, there are no grounds to be found in the historical record itself for preferring one way of construing its meaning over another. (White 1987: 75)

Die Diskussionen über die Form des öffentlichen Gedächtnisses und die Geschichtsschreibung für den schulischen Unterricht eröffnet meines Erachtens eben die Arena der konkurrierenden Moralvorstellungen, wobei unter „Moral" unterschiedliche Varianten vorgestellt werden können. Die Feststellung dieser Umstände bedeutet jedoch keinesfalls die resignative Bejahung eines Geschichtsrelativismus. Aber auf der anderen Seite ist es nicht mehr möglich, gegen einen Geschichtsrelativismus einen *master narrative* mit einem normativen Urteilskriterium auszuspielen, denn die ‚Normativität' ist heute zu einem der umstrittensten Begriffe geworden.

In der heutigen Konstellation, in der eine Geschichtsschreibung nicht mehr mit einem normativen Kriterium beurteilbar ist, finde ich es notwendig, die Problematik der Geschichtsschreibung mit anderen Begriffsapparaten zu betrachten. Es soll im folgenden versucht werden, anhand von zwei Schlüsselbegriffen, der Fiktionalität und der Performativität, die Beziehungen zwischen der kulturellen Rekonstruktion und dem Nationalismus zu analysieren.

3. Fiktionalität der diskursiven Gestaltung der ‚Nation'

Im Jahr 2001 hielt eine langanhaltende Auseinandersetzung um Geschichtsschreibung in Schulbüchern Japan in Atem[3]. Der Auslöser war

[3] Einen guten Überblick über diese Debatte geben Richter und Höpken 2003.

ein von einem nationalistisch-revisionistischen Verfasserteam publiziertes Schulbuch, das im April 2001 die Zensur des Ministeriums für Bildung und Wissenschaft (Monbu Kagakushō) bestanden hatte. Der Geschichtsrevisionismus ist in Japan eigentlich nicht neu, sondern war bereits zuvor latent vorhanden. Was aber den Revisionismus dieses Schulbuches von dem der herkömmlichen konservativ-nationalistischen Diskurse unterscheidet, ist ein Phänomen, das als ‚konstruktivistische Wende' bezeichnet werden kann[4]. Das Verfasserteam dieses Schulbuches verabschiedet sich deutlich vom Kultursubstanzialismus und versucht, aus selektiver Auswahl der geschichtlichen Stoffe die Erzählung einer stolzen und selbstbewußten Nation zu produzieren.

Dabei wird die Unterscheidung zwischen der Fiktion und den geschichtlichen ‚Geschehnissen' völlig ignoriert. Auf der einen Seite findet der mythische Ursprung des Kaisertums als ein Bestandteil der ‚Geschichte' ins Lehrmaterial Eingang. Auf der anderen Seite werden angeblich auf ‚Tatsachen' beruhende Begründungen in Anspruch genommen, um die staatliche Haftung Japans in bezug auf die Zwangsprostitution von Frauen in besetzten Gebieten Ostasiens während des Krieges oder auch das Massaker von Nanjing (1937) zu leugnen bzw. zu relativieren. Mit einem methodischen Eklektizismus argumentiert das Verfasserteam, daß die Zeugenaussagen der ehemaligen ‚Trostfrauen' nicht als ‚Beweismaterial' der Geschichtsschreibung anerkannt werden könnten und die Zahl der Ermordeten in Nanjing angesichts der von den Revisionisten eigens recherchierten ‚Daten' nicht ein so großes Ausmaß erreiche, daß man von einem ‚Massaker' sprechen könne. So beliebig, und nur zugunsten einer revisionistischen Geschichtsschreibung ausgewählte Stoffe werden zu einer Erzählung der ‚stolzen Nation' zusammengeflickt.

Die Argumentation einer der Verfasser dieses Schulbuchs, des Politologen Sakamoto Takao, liefert eine theoretische Stütze für die Abkoppelung der Nationalidentität von dem naiven Kultursubstanzialismus, indem er in Anlehnung an Benedikt Anderson ‚die Nation' als eine ‚imaginierte Gemeinschaft' auffaßt (Sakamoto 1998: 63). Unter Berufung auf Sprachkonstruktivismus relativiert Sakamoto die Wahrheitsfrage und legitimiert eine Geschichtsschreibung als Erzählung im vollen Bewußtsein, daß eine so erzählte Nationalgeschichte nichts weiter ist als eine Imagination. Legitimiert wird bei ihm eine Nationalgeschichte allein durch die Plausibilität der Erzählung: „[...] Wenn eine Erzählung von sich selbst für die erzählende Person plausibel wirkt und auch von Partnern akzeptiert wird, kann die Identität hergestellt werden." (Sakamoto 1998: 83) Auch

[4] Zu einer ausführlichen Analyse der ‚konstruktivistischen Wende' in der japanischen Schulbuchdebatte vgl. Ōnuki 2003: 133–150.

ein weiteres Mitglied des Verfasserteams, Nishio Kanji, behauptet in Anlehnung an den Sprachkonstruktivismus: „[...] Die Geschichte ist durchaus eine Welt der Sprache. Es gibt keine Geschichte außerhalb der Sprache. Auch nicht-sprachliche Tatsachen werden erst durch die Interpretation zur Geschichte." (Nishio 2000: 289)

Was in dieser Erzählung der ‚stolzen Nation' völlig negiert wird, ist die Errungenschaft der Geschichtsschreibung in der Nachkriegszeit, in der die kritische Auseinandersetzung mit der vom militaristischen Staatssystem verübten Gewalt das Demokratieverständnis fördern konnte. Auf die Kritik der Historiker, die die ‚Wissenschaftlichkeit' dieses Schulbuches in Zweifel zogen, reagierten die Verfasser mit sturer Ignoranz, da sie davon ausgehen, daß die Geschichte keine Wissenschaft sei.

Auf den Erfindungscharakter der Nationalgeschichte ist aber schon oft hingewiesen worden. Auch die These von Hobsbawm, daß die Tradition nichts als ‚Erfindung' der Nationalstaaten ist, ist inzwischen bekannt (Hobsbawm 1983). Aber diese Art der Kritik, die als ‚entlarvende Kritik' bezeichnet werden kann, erweist zwar dann ihr kritisches Potential, wenn es um einen naiven Kulturalismus geht, der noch den naturwüchsigen Kategorien der nationalen Identität (begründet mit ethnischer und kultureller Kontinuität) Glauben schenkt. Aber gegen einen nationalistischen Diskurs wie den des oben genannten Schulbuches, der von der posttraditionellen Prämisse ausgeht und die Fiktionalität der nationalen Identität bejaht, zeigen sich die Grenzen der ‚entlarvenden Kritik'. Dieser *take-off* des Nationalismus vom naiven Kulturalismus läßt zwar den Anschein aufkommen, daß jetzt eine neue Tendenz eingetreten wäre. Aber ein Rückblick auf die Beispiele der nationalistischen Diskurse in der Vergangenheit zeigt eher das Gegenteil: Die Nationalisten waren sich schon längst des Erfindungscharakters der Nation und des Nationalismus bewußt.

4. Nation als Projektionsfläche der Illusion

Merkwürdigerweise waren es gerade die Ultranationalisten, die sich eifrig um die ‚Erfindung der Nation' bemühten. In dieser Hinsicht kann man eine Parallelität zwischen dem japanischen und dem deutschen Ultranationalimus in den 1920er und 1930er Jahren beobachten. Gemeinsam sind ihnen die radikale Ablehnung der demokratisch-liberalistischen Praktiken im bestehenden Nationalstaat und der Versuch, sich vom alten Typus des Nationalismus des 19. Jahrhunderts zu verabschieden und mit der Kontinuität der Tradition zu brechen. Die folgenden Beispiele sollen die hier genannten Gemeinsamkeiten veranschaulichen.

Arthur Moeller van den Bruck, einer der Ultranationalisten aus dem Umkreis der ‚Konservativen Revolution', behauptet 1928, konservativ sei, „Dinge zu schaffen, die zu erhalten sich lohnt" (Bruck 1931: 202). Mit dieser Aussage verabschiedet er sich eindeutig vom Kulturbegriff des Nationalismus im 19. Jahrhundert, für den noch die naturwüchsige Gemeinschaftlichkeit durch die Sprache, die kulturelle Tradition und die Ethnie einen Zusammenhalt der Nation bieten konnte. Die Idee einer Nation bei den ‚Konservativ-Revolutionären' dagegen ist eine Gemeinschaft derjenigen, die sich zum „Willen zur Gestalt einer neuen Nation" bekennen. Eine solche Nation ist, um mit Stefan Breuer zu sprechen, „keine objektive Tatsache und kein bestimmter Inhalt, eher ein Bild, ein Mythos, der der Verwirklichung bedarf" (Breuer 1993: 83).

Fast zur gleichen Zeit entstand in Japan ein ähnlicher Ultranationalismus, der sich ‚Japanische Romantik' nannte. Es ist ein interessantes Phänomen, daß hier ebenfalls ein radikaler Bruch mit der Tradition zur Grundlage einer neuen Nation gefordert wurde. Haga Mayumi aus der Gruppe der „Japanischen Romantik" schreibt 1937:

> Heutzutage werden sehr oft ‚die japanische Klassik' oder ‚japanische Eigentümlichkeiten' großgeschrieben. Aber wir lehnen mit Entschlossenheit die bloße Wiederholung des Alten ab. [...] Die ‚japanischen Eigentümlichkeiten' sollten nun neu konstruiert werden. Die auf Sentimentalität beruhende Ästhetik, die bis jetzt dem Charakteristikum der japanischen Kultur zugeschrieben wurde, wie Vergänglichkeit (*mono no aware*), Dezentheit (*sabi*) und Raffiniertheit (*iki*), eignet sich nicht mehr für die kräftige Schaffung der kommenden Renaissance der japanischen Kultur. (Haga 1937: 202)

Auch der Hauptträger dieser Bewegung, Yasuda Yojūrō, der den Ursprungsmythos des Kaisertums wiederzubeleben versuchte, war sich dessen bewußt, daß die Kontinuität der kulturellen Tradition schon längst verlorengegangen war und die unmittelbare Bindung an die mythische Quelle des Kaisertums nur auf der imaginären Ebene möglich ist. Seine Reinterpretation der japanischen Klassik führte auch zur Ästhetisierung des Todes, mit der Yasuda zur Verschönerung des sinnlosen Tods der Kamikaze-Flieger beitrug.

Durch die Beobachtung paralleler Erscheinungen des Ultranationalismus in Deutschland und in Japan kann eine gemeinsame Denkfigur der ‚Erfindung der Nation' festgestellt werden. In beiden Fällen geht es um die Überwindung des Status quo des Nationalstaates, der sich allein durch die liberalistischen Werte legitimieren läßt. Der Entwurf einer ‚neuen Nation' war in beiden Fällen deswegen imaginär, weil man sich nur so über die Legitimationsfrage des Staates hinwegsetzen konnte. Gefordert

wurde nicht die ‚Vergesellschaftung' der Staatsbürger, sondern ‚Vergemeinschaftlichung' derer, die sich durch eigene Willensentscheidung zu einer Nation zusammenschließen.

Die merkwürdige Gemeinsamkeit der japanischen Ultranationalisten in den 1930er und 1940er Jahren mit den heutigen Neokonservativen des genannten Schulbuchs findet Oguma Eiji in dem Phänomen, das er „Nationalismus als ‚Tröster'" nennt (Oguma 2003). Oguma stellt fest, daß der Nationalismus sowohl in der Kriegszeit als auch in der Gegenwart gegen die korrumpierte Bürokratie gerichtet ist und die Heilung der ‚ungesunden' Gesellschaft im ‚reinen' Wesen des Staates sucht[5]. Für die Träger und Sympathisanten des heutigen Neonationalismus fungiert der Staat als eine Projektionsfläche, auf der sie ihre Wünsche nach einer intensiven Gemeinschaftserfahrung, die ihnen ständig untersagt bleibt, imaginär kompensieren können (Oguma 2003: 23). Dabei bietet sich die Geschichte, solange sie als imaginativ konstruierbar aufgefaßt wird, als ein besonders geeigneter Zufluchtsort an, wo man sich vom Gefühl der Angst und der Leere befreit fühlen kann (Oguma 2003: 8–9). Die Gegenüberstellung von Gesundheit und Krankhaftigkeit erinnert auch an die Diskurse am Vorabend des Ersten Weltkriegs in Deutschland, die der Historiker Georg L. Mosse auf die folgende Formulierung brachte: „Robust health was to replace the sickness of a weak, effeminate, and over-refined society" (Mosse 1988: 116)[6]. Das Sendungsbewußtsein, das solche Nationalismen charakterisiert, findet gerade in den Zeiten, in denen Orientierungslosigkeit und Unsicherheitsgefühle als Krise wahrgenommen werden, einen breiten Resonanzboden[7]. Zu analysieren gilt es hier diese erstaunliche Resonanzkraft, die die bloß fiktive Konstruktion der Nation ausübt, obwohl deren Fiktionalität klar erkennbar ist und sogar offen eingestanden wird.

---

[5] In bezug auf die Nationalisten in den 1930er und 1940er Jahren stellte Maruyama Masao drei Triebkräfte fest: Anti-Bürokratie, Anti-Urbanisierung und Anti-Industrialisierung. Von diesen drei Elementen ist im heutigen Neonationalismus nach Oguma nur noch die Anti-Bürokratie erkennbar. Im Gegensatz zum früheren Nationalismus lehnen die heutigen Nationalisten keinesfalls die Urbanität ab, sind aber gegen Globalisierung eingestellt. Siehe Oguma (2003: 16–24).

[6] Die androzentrische Tendenz des Nationalismus, der die Demokratie pejorativ als ‚feminin' abschätzt, kann aus der Sicht der Gender-Studies fruchtbar analysiert werden. Siehe Ōnuki 2000.

[7] Zur Beziehung zwischen dem heutigen Neonationalismus und der atmosphärisch wahrgenommenen Krisenstimmung siehe Richter und Höpken 2003: 1–6.

5. Performativer Effekt der Geschichtsschreibung und die Inszenierung der ‚Nation'

Was uns heute Schwierigkeiten bereitet, ist der posttraditionelle Typus der nationalen Diskurse. Eine wie auch immer ‚erzählte Nation' erhält ihre Resonanzkraft vor allem durch den performativen Effekt der Geschichtsschreibung. Die Wirkung solcher Diskurse kann deshalb aus dem Aspekt der Performativität besser betrachtet werden als mit Hilfe irgendeiner Berufung auf die ‚Wahrheit' oder die ‚Gewissenhaftigkeit'. In diesem Punkt halte ich es für aufschlußreich, noch einmal die Position von Hayden White in Betracht zu ziehen. Denn er schenkt dem Effekt der Geschichtsschreibung besondere Aufmerksamkeit, wenn er auf Pierre Vidal-Naque erwidert, der es für notwendig und auch möglich hält, der revisionistischen Interpretation des Holocaust (vertreten von Faurisson), aber auch der ‚verzerrten Interpretation' von Zionisten ein deutliches Kriterium der ‚geschichtlichen Wahrheit' entgegenzusetzen. Vidal-Naque behauptet, daß es auf dem Terrain der positivistischen Geschichtsforschung möglich sei, unabhängig von jeglicher Interpretation die Wahrheit von der Lüge zu unterscheiden. Dagegen betont White die Vergeblichkeit solcher positivistischen Bemühungen, in Berufung auf die ‚historische Wahrheit' die Interpretation auf den ‚richtigen Weg' zu leiten. Wenn eine Interpretation einen überzeugenden Effekt hinsichtlich der nationalen Politik zeigt, kann jede Interpretation, White zufolge, als ‚wahr' akzeptiert werden.

> Vidal-Naque is inclined [...] to consign the Zionist interpretation of the Holocaust [...] to the category of untruth. In fact, its truth, as a historical interpretation, consists precisely of its effectiveness in justifying a wide range of current Israeli political policies that, from the standpoint of those who articulate them, are crucial to the security and indeed the very existence of the Jewish people. [...] The effort of the Palestinian people to mount a politically effective response to Israeli politics entails the production of a similarly effective ideology, complete with an interpretation of their history capable of endowing it with a meaning that it has hitherto lacked. (White 1987: 80)

Carlo Ginsburg bemerkt zu dieser Position Whites mit großem Unmut, daß White hier die Effektivität zum einzigen Kriterium der Geschichtsschreibung mache: „We can conclude that if Faurisson's narrative were ever to prove *effective*, it would be regarded by White as true as well." (Ginsburg 1992: 93) Meines Erachtens ergibt sich aus der Position Whites nicht ausschließlich, wie Ginsburg meint, die Rechtfertigung des Revisionismus und der Auschwitzlüge. Der Hinweis Whites auf den ‚Effekt' der

Geschichtsschreibung ist vielmehr aufschlußreicher als eine ‚Wahrheitsfindung' in der Historie, um zu zeigen, wie eine ‚erzählte Nation' in einer gegebenen Konstellation ihre unwiderstehliche Überzeugungskraft und Plausibilität ausstrahlt, wogegen jede ‚gewissenhafte' und ‚moralische' Kritik machtlos bleibt. Was White thematisiert, ist nicht die Frage danach, was ‚Wahrheit' *ist*, sondern danach, was als ‚Wahrheit' *gilt*, und welche Machtkonstellation mit einer bestimmten Interessengebundenheit dabei vorhanden ist.

Wir wissen inzwischen, daß die Erzählung über den ‚westlichen Wert der Freiheit' einen mächtigen Effekt hatte und Emotionen über Staatsgrenzen hinweg für die Legitimation des Angriffs auf Afghanistan mobilisierte. In den Argumentationen der USA für die Rechtfertigung des militärischen Aktes gegen Afghanistan und später den Irak wird immer wieder die Bedrohung der ‚Freiheit' bzw. der ‚zivilisierten Welt' betont. Hier findet man einen Anklang an die von White wiedergegebene zionistische Interpretation des Holocaust. Gemeinsam ist der Modus der Erzählung, mit dem die Besorgtheit über die kommende Bedrohung effektiv inszeniert wird. Interessant ist auch bei der Inszenierung der amerikanischen ‚Gerechtigkeit' der Rückgriff auf die Geschichte, wobei aus der selektiven Deutung der Geschichte ein Bild Amerikas als Freiheitskämpfer gezeichnet wird; angeführt werden dabei immer wieder die Kriege gegen NS-Deutschland und Japan, aber nie der Vietnam-Krieg. Der Besuch von US-Präsident Bush in Auschwitz und Birkenau am 31. Mai 2003 war ebenfalls eine solche Inszenierung, mit der die fehlende Legitimation der militärischen Angriffe verdeckt werden sollte. Für die Inszenierung der ‚amerikanischen Gerechtigkeit' spielen offensichtlich die Medien eine große Rolle. Judith Butler äußert sich kritisch über die Medienlandschaft in Amerika seit dem 11. September, in der „die Befürchtung, als unpatriotisch zu gelten, [...] abweichende Meinung zum Schweigen gebracht" hat,

> [...] Jene also, die das gegenwärtige US-Regime mit seiner Mißachtung internationaler Präzedenzfälle und internationalen Rechts und mit seiner Rechtschaffenheit von eigenen Gnaden in Sachen Gewaltanwendung ablehnen, haben es schwer, ein Medium zu finden, das eine kriegsablehnende Haltung begrüßt, bei der es nicht um Recyceln patriotischer Ehrfurchtsbekundungen geht. (Butler 2003)

Was in Amerika seit dem 11. September vorgeht, weist also Gemeinsamkeiten mit den Fällen der oben betrachteten ‚erzählten Nation' auf. Der Unterschied liegt jedoch darin, daß es sich hier um militärische Selbstbehauptung im Namen der ‚Demokratie' handelt. In den oben analysierten Fällen der ‚erzählten Nation' in Japan und Deutschland war die nationa-

listische Selbstbehauptung eine Abwehrreaktion auf den Universalismus. Bei der amerikanischen Selbstbehauptung seit dem 11. September ist die Lage etwas anders. In Argumentationen zur Legitimationsbeschaffung wird das Vokabular der universalistischen Werte wie Freiheit und Demokratie in Anspruch genommen, die aber nur im selbstgerechten Sinn verstanden werden. Hier liegt nach Habermas eine Verwechslung des universalistischen Anspruchs mit dem imperialen Anspruch vor:

> Der universalistische Geltungsanspruch, den der Westen mit seinen ‚politischen Grundwerten', also mit dem Verfahren der demokratischen Selbstbestimmung und dem Vokabular der Menschenrechte verbindet, darf nicht mit dem imperialen Anspruch verwechselt werden. [...] Werte – auch die, die auf globale Anerkennung rechnen dürfen – hängen nicht in der Luft, sondern erlangen Verbindlichkeit nur in den normativen Ordnungen und Praktiken bestimmter kultureller Lebensformen. (Habermas 2003)

Es stellt sich aber die Frage, ob der normative Standpunkt Habermas' angesichts des mächtigen Effekts der selbstgerecht erzählten Legitimation und der mediengesteuerten Betäubung der Öffentlichkeit Gehör finden kann.

Es war in diesem Zusammenhang interessant zu beobachten, wie die japanischen Neonationalisten auf die Entscheidung der japanischen Regierung, den amerikanisch-britischen Angriff auf den Irak zu unterstützen, reagierten. Einer der Verfasser des im 3. Abschnitt erwähnten nationalistischen Schulbuchs, Manga-Zeichner Kobayashi Yoshinori, kritisierte die Entscheidung der japanischen Regierung, die nur „hündisch treu" dem Willen Amerikas folge. Diese Kritik an der japanischen Regierung, die bei ihm nur emotional und jenseits aller normativen Begründung behauptet wird, findet bei den Jugendlichen doch eine gewisse Sympathie. Freilich geht es ihm in erster Linie um die ‚japanische' Selbstbehauptung gegenüber Amerika und vor allem die Ästhetik des Krieges, die nach ihm nur im Fall einer selbstgewollten Entscheidung der ‚Nation' gewährleistet werden könne. Angesichts der heutigen Situation, in der sowohl die Rechtfertigung Amerikas als auch antiamerikanische Äußerungen seitens japanischer Neonationalisten wie Kobayashi einen mächtigen Effekt ausüben, aber auch angesichts der Verzahnung der ‚Selbstbehauptungen' seit dem „11. September", ist ein neues theoretisches Gerüst notwendig, welches aber noch nicht in Sicht ist.

Literaturverzeichnis

Balibar, Etienne (1991): Racism and Nationalism. In: Balibar, Etienne und Immanuel Wallerstein: *Race, Nation, Class*. London und New York: Verso.

Bruck, Arthur Moeller van den (1931): *Das Dritte Reich*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt (4. Auflage).

Butler, Judith (2003): Ästhetik als Teil der Kriegsstrategie. In: *Frankfurter Rundschau*, 28.03.2003, Internetausgabe.

Blumenberg, Hans (1966): *Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Breuer, Stefan (1993): *Anatomie der Konservativen Revolution*. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Friedlander, Saul (1992) (Hg.): *Probing the Limits of Representation. Nazism and the „Final Solution"*. Cambridge/Massachusetts und London: Harvard University Press.

Ginsburg, Carlo (1992): Just One Witness. In: Friedlander, Saul (Hg.): *Probing the Limits of Representation. Nazism and the „Final Solution"*. Cambridge/Massachusetts und London: Harvard University Press.

Habermas, Jürgen (1998a): Die Stunde der nationalen Empfindung. Republikanische Gesinnung oder Nationalbewußtsein? In: Habermas, Jürgen: *Die nachholende Revolution. Politische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1998b): Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie. In: Habermas, Jürgen: *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (2003): Was bedeutet der Denkmalsturz? In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17.04.2003, S. 33.

Haga, Mayumi (1937): Bunka no seirigaku [Physiologie der Kultur]. In: Haga, Mayumi: *Koten no shin'eitai* [Schutzstaffel der Klassik]. Tōkyō: Fuzanbō.

Hegel, Georg Wilhelm Friedlich (1970): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hobsbawm, Eric (1983): Introduction: Inventing Traditions. In: Hobsbawm, Eric und Terence Ranger (Hg.): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, S. 1–14.

Mosse, Georg L. (1988): *Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Nishio, Kanji (2000): *Rekishi o sabaku orokashisa* [Die Dummheit, die Geschichte zu beurteilen]. Tōkyō: PHP Kenkyūjo.

Oguma, Eiji und Ueno Yōko (2003): *‚Iyashi' no nashonarizumu* [Nationalismus als ‚Tröster']. Tōkyō: Keiō Gijuku Daigaku Shuppankai.

Ōnuki, Atsuko (2000): Multiple Refractions. The Metamorphosis of the Notions of Beauty in Japan. In: *European Review* 8/4, S. 591–604.

Ōnuki, Atusko (2003): Instrumentalisierung der Geschichte und Nationaldiskurse. Das Beispiel der Schulbuchdiskussion in Japan. In: Richter, Steffi und Wolfgang Höpken (Hg.): *Vergangenheit im Gesellschaftskonflikt – Ein Historikerstreit in Japan*. Köln, Weimar und Wien: Böhlau Verlag, S. 133–150.

Richter, Steffi und Wolfgang Höpken (Hg.): *Vergangenheit im Gesellschaftskonflikt – Ein Historikerstreit in Japan*. Köln, Weimar und Wien: Böhlau Verlag.

Sakamoto, Takao (1998): *Rekishi kyōiku o kangaeru* [Gedanken zur Revision des Geschichtsunterrichts]. Tōkyō: PHP Kenkyūjo.

Senghaas, Dieter (1994): *Wohin driftet die Welt?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

White, Hayden (1987): *The Content of the Form*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Copyrighted material

Selbstbehauptungsdiskurse in Japan II: Politik und Wissenschaft

Copyrighted material

Pan-Asianismus im Japan der Meiji- und der Taishō-Zeit: Wurzeln, Entstehung und Anwendung einer Ideologie

Sven Saaler

1. Einordnung des Themas und Problemstellung

„Selbstbehauptungsdiskurse in China, Japan und Korea" – dieses Thema umfaßt ein breites Spektrum an Fragen, die allesamt von höchster politischer Brisanz sind. Leider finden historisch-politische Aspekte in der jüngeren Forschung immer weniger Beachtung, während eine starke Konzentration auf Diskursanalyse zu beobachten ist (vgl. Wehler 2001, passim, vor allem S. 64–66; 103f). Mit der vorliegenden Untersuchung soll verdeutlicht werden, daß die intellektuellen Diskurse um die „asiatischen Werte", um eine asiatische „Identität" und um Selbstbehauptung im weitesten Sinne eine kaum zu unterschätzende politische Dimension besitzen und vielmehr ohne Rezeption seitens der Politik bzw. umgekehrt auch ohne Beeinflussung *durch* die Politik kaum existieren können, daß es aber auch schnell zu einer Instrumentalisierung seitens der Politik kommen kann.

Das Untersuchungsobjekt der vorliegenden Arbeit ist die Ideologie und die Bewegung des *Pan-Asianismus* im Japan[1] der Meiji- (1868–1912) und der Taishō-Zeit (1912–1926) und dessen Einfluß auf die japanische Außenpolitik, die Kolonialpolitik und die Konstruktion bzw. Verbreitung eines nationalen Bewußtseins. Seit der „Öffnung" Japans im Jahr 1854 drehten sich die politischen Diskussionen um die zentrale Frage,

[1] Daß es eine pan-asiatische Bewegung und die dazugehörige Ideologie nicht nur in Japan, sondern auch in anderen asiatischen Ländern gab, liegt ganz offensichtlich in der Natur der Sache. Die vorliegende Untersuchung muß sich jedoch ausschließlich auf die japanische Seite beschränken, eine entsprechende Untersuchung von sinologischer Seite, koreanistischer Seite und auch aus den Blickwinkeln anderer Länder ist allerdings wünschenswert. Bereits gut untersucht sind lediglich die Aktivitäten des chinesischen Revolutionsführers Sun Yat-Sen, der sich in den 1920er Jahren für eine pan-asiatische Liga unter Einschluß Japans einsetzte; vgl. hierzu Takeuchi 1963: 16–19; Jansen 1954: passim; Matsumoto 2000: 71–74; Matsumoto 2001: 109–127; Wakamiya 1995: 69f. Zu einzelnen Vertretern z. B. des vietnamesischen Pan-Asianismus vgl. Shiraishi 2000.

„whether [Japan's] future should be ‚Asian' or ‚Western'" (Pempel 1997: 50). Sollte sich Japan dem Westen zuwenden und modernisieren, wie es Fukuzawa Yukichi in seinem berühmten Pamphlet *Datsu-A* (脱亜 „Weg von Asien") 1885 forderte? Oder sollte es sich seiner Zugehörigkeit zu Asien, die zumindest in geographischer und teilweise auch kultureller Hinsicht kaum zu leugnen war, besinnen und sich zusammen mit anderen asiatischen Staaten, Völkern und Nationen gegen den imperialistischen Westen wenden? Diese Gegenreaktion auf den *Datsu-A nyū-Ō*-Slogan (脱亜入欧 „Weg von Asien, hin zu Europa") in der Meiji-Zeit kann als Anlaß für die Entstehung des Pan-Asianismus gesehen werden (Yamamoto 2001: 94; Duus 2001: 245f). War pan-asiatisches Gedankengut jedoch anfangs eine eher unpolitische, idealistisch-kulturalistische Richtung im intellektuellen Diskurs, so wird in vorliegender Arbeit zu zeigen sein, wie daraus bald eine Ideologie und eine politische Bewegung wurde, wo die Schnittstellen zwischen intellektuellem Diskurs und Politik lagen, und welche Veränderungen die Ideologie selbst wiederum durch den Kontakt mit der Politik erfuhr.

Der Pan-Asianismus entstand als Ideologie und Bewegung in Japan während der Meiji-Zeit, entwickelte sich während der Taishō-Zeit kontinuierlich weiter, gewann dabei allmählich Einlaß in die Politik und wurde letztlich in den Kriegsjahren in Gestalt der „Großostasiatischen Wohlstandssphäre" (*Daitō-A kyōei-ken* 大東亜共栄圏) zur obersten Leitlinie der japanischen Außenpolitik. Trotz des offensichtlichen Scheiterns pan-asiatischer Modelle in der konkreten Politik blieben die „Asianisten" auch im Nachkriegsjapan eine einflußreiche Kraft[2] und sind bis heute als eine der drei bestimmenden Richtungen in Japans Außenpolitik zu bezeichnen (Duus 2001: 248–251; Koschmann 1997: 87, 109f; Preisinger-Monloup 2002: 121; Blechinger 1998: 92–94; Mishima 1996: 110–122; Reynolds 1996: 272; Nishiwaki 2000; Tanaka 2000).[3]

---

[2] Wakamiya (1995: 61–65) bringt z.B. die Außenpolitik von Premierminister Kishi Nobusuke mit der Großostasien-Politik der 1930er und 1940er Jahre in Verbindung, an deren Gestaltung Kishi auch selbst beteiligt war; demgegenüber assoziiert er mit der Außenpolitik von Yoshida Shigeru den meiji-zeitlichen Kurs des „Weg von Asien" (*Datsu-A*).

[3] Interessanterweise findet diese Persistenz asianistischer Diskurse keine Entsprechung in der öffentlichen Meinung: Antworteten z.B. im Jahr 1978 noch 62,1% der Befragten einer Meinungsumfrage, sie können ein Gefühl der Nähe zu China feststellen, so betrug der Anteil der Befragten in der letzten Umfrage im Mai 2001 nur noch 48,8%, während der Anteil der Befragten, die *kein* Gefühl der Nähe zu China feststellen konnten, im gleichen Zeitraum von 25,6% auf 47,2% anstieg (*Gekkan yoron chōsa*, Mai 2001, S. 68). Ähnlich verhält es sich mit

Denkt man bei dem Begriff „Selbstbehauptungsdiskurs" in erster Linie an Ideologien und Bewegungen auf der Ebene des Nationalstaates, so ist der Pan-Asianismus ein Beispiel für die Behauptung einer ganzen Region gegenüber dem Universalitätsanspruch des Westens bzw. gegenüber der handfesten Bedrohung der politischen Unabhängigkeit durch den Expansionsdrang des westlichen Imperialismus, wobei die dabei konstruierte regionale Identität auch zur Stützung der einzelnen nationalen Identitäten nutzbar gemacht wird – ein Vorgang, der zwangsläufig auch zu intraregionalen Konflikten führen mußte. Angesichts der gegenwärtigen Vorgänge in der Weltpolitik scheinen solche Versuche zur Schaffung einer *regionalen Identität*, die den Nationalstaat zu überkommen versuchen, wieder von höchster Brisanz zu sein, Samuel P. Huntingtons Szenario von einem „Clash of Civilisations" (Huntington 1997) scheint erneut Aktualität zu erlangen und findet auch vermehrt Einlaß in Forschung, Medien und politische Rhetorik.[4] Daß dabei in Asien an die Diskussion um die „asiatischen Werte" angeknüpft wird, braucht nicht weiter zu verwundern.[5]

In Japan steht vor allem die Geschichte und die Geschichtsschreibung im Zentrum dieses Strebens nach Selbstbehauptung, wobei dem historischen Pan-Asianismus eine zentrale Rolle zukommt. Die Expansionspolitik der 1930er und 1940er Jahre wird dabei als Höhepunkt eines „asiatischen Befreiungskampfes" gegen den Westen unter japanischer „Führung" interpretiert. Diese Denkrichtung hat ihre Wurzeln bereits in den letzten Jahren des Krieges und der unmittelbaren Nachkriegszeit, erlebt

---

dem Anteil derer, die die Beziehungen zu China als „gut" bzw. „nicht gut" einschätzen (*Gekkan yoron chōsa*, Mai 2001, S. 71). Im Fall Koreas ist allerdings seit etwa 1998 eine umgekehrte Tendenz zu erkennen, die in der gemeinsam von Südkorea und Japan ausgerichteten Fußball-WM 2002 ihren vorläufigen Höhepunkt fand.

[4] Siehe z.B. die Warnungen der japanischen Tageszeitung *Asahi Shinbun* im September 2001, es nicht zu einem „Clash of Civilisations" kommen zu lassen (*Asahi Shinbun* 15.09.2001, S. 2); die in den Reden von US-Präsident Bush auffällig häufig anzutreffende Versicherung, es handele sich bei der Bombardierung von Zielen in Afghanistan nicht um einen Krieg der USA gegen den Islam oder die arabische Welt, sondern ‚nur' um einen Kampf gegen den Terrorismus (CNN 08.10.2001); sowie die stets vor einer direkten Auseinandersetzung zwischen dem Islam und „dem Westen" warnende Stimme des malaysischen Premierministers Mohammad Mahathir (z.B. CNN 17.10.2001); ebenso japanische Stimmen, z.B. Itagaki 2000; Akashi 2001; Tanaka 2002: 37; Yamauchi 2002. Seit Eröffnung des Krieges gegen den Irak im März 2003 hat sich die Tendenz noch verstärkt (vgl. *Asahi Shinbun* 21.03.2003; Funabashi 2003: 28 und passim). Vgl. auch die Beiträge von Klaus Antoni und Han Sang-Jin in diesem Band.

[5] Vgl. hierzu den Beitrag von Klaus Antoni in diesem Band; auch Duus 2001: passim.

aber offenbar derzeit eine Renaissance (Kimijima 2001; Nakamura *et al.* 1997; Reynolds 1996: 272).

In vorliegender Untersuchung soll nach einer Klärung der Begriffe „Pan-Asianismus" bzw. „Asianismus", „Asien" und „Pan-Bewegung" auf die Wurzeln und die zentralen Inhalte des frühen Pan-Asianismus im Japan der Meiji- und Taishō-Zeit eingegangen werden, bevor im Hauptteil die Frage behandelt werden soll, wie sich aus dem intellektuellen Diskurs zu „Asien" eine politische Ideologie und Bewegung entwickelte, wie die Ideologie Einlaß in die Politik fand, wie sie die politische Entscheidungsfindung beeinflußte und wo die Schnittstellen zwischen intellektuellem Diskurs und Politik lagen. Diese beiden Sphären sind keinesfalls als Einheit zu betrachten, in der Regel waren sie nicht einmal direkt miteinander verbunden, und häufig standen sie sich sogar feindlich gegenüber. So wurden pan-asiatische Ideen in Japans moderner Geschichte zeitweise unterdrückt oder ignoriert, zeitweise instrumentalisiert, bisweilen aber auch – von politischen Akteuren jeglicher politischer Couleur – aktiv in die Politik getragen und lautstark propagiert.

Zumeist wird der japanische Pan-Asianismus als Instrument zur Legitimierung der japanischen Kolonialherrschaft interpretiert (z.B. Iriye 1991; Derichs 1997: 74), eine tiefergehende Beschäftigung mit den Quellen zeigt aber deutlich, daß die pan-asiatische Bewegung Japans sehr vielschichtig ist und kaum in einfache binäre Schemata gepreßt werden kann. Die pan-asiatische Bewegung entstand bereits lange vor der ersten kolonialpolitischen Betätigung Japans und war anfangs ein eher „unpolitisches Sentiment" (Seifert 1977: 235). Wenn sie politisch eingesetzt wurde, dann zumeist als Instrument zur Kritik an der Regierung durch die demokratische Opposition im Meiji-Staat um Nakae Chōmin (1847–1901), Ueki Emori (1857–1892), Ōi Kentarō (1843–1922) sowie Autoren wie Tarui Tōkichi (1850–1922), dem Verfasser des „Traktats zur Ostasiatischen Union" (*Daitō-A gappō-ron* 大東亜合邦論) (Takeuchi 1963: 9, 41; Yonehara 2002). Aber in der Opposition der Meiji-Zeit haben auch die späteren rechtsradikalen Organisationen ihren Ursprung, allen voran die *Gen'yōsha* (玄洋社) und die *Kokuryūkai* (黒龍会), auf die weiter unten ausführlicher eingegangen werden soll. Sie brachten erstmals pan-asiatische Ideen und Konzepte in die Politik, indem sie bei Kabinettsmitgliedern, Parteiführern, Militärs und „älteren Staatsmännern" (*genrō*[6]) um Einfluß warben. Nicht vor den 1930er Jahren bediente sich auch die

[6] Insgesamt wurden in der Meiji- und Taishō-Zeit neun Politiker und Militärs zu sogenannten *genrō* ernannt, die auch nach ihrem Rückzug aus der aktiven Politik hinter den Kulissen den Gang der Dinge entscheidend beeinflußten. Vgl. Saaler 2000: Kapitel 3.1 und 3.4.

Staatsmacht pan-asiatischer Ideologie, und erst während des Krieges, beginnend mit der Proklamation der „Großostasiatischen Wohlstandssphäre", wurde die Ideologie herangezogen zur Legitimierung der Herrschaft Japans über seine – asiatischen – Kolonien; ein Widerspruch, den das japanische Kolonialreich nie wirklich verarbeiten oder gar lösen konnte, stand doch im Zentrum der pan-asiatischen Ideologie die „Befreiung" eben dieser asiatischen Nationen vom westlichen Kolonialismus.

Dieses Dilemma ist es wohl, aufgrund dessen sich die Forschung – sowohl in Japan als auch außerhalb Japans – des Themas „Pan-Asianismus" bisher kaum angenommen hat. Gilt in der japanischen Forschung immer noch der von Takeuchi Yoshimi (1963) herausgegebene Band als Standardwerk zum Pan-Asianismus,[7] so liegen in westlichen Sprachen nur einige wenige kurze Studien vor (Beasley 1987a; Koschman 1997; Szpilman 1998; Opitz o.J.), aber weder übergreifende Untersuchungen noch tiefergehende Fallstudien. Der vorliegende Beitrag soll die verschiedenen Aktionsebenen der pan-asiatischen Bewegung im Japan der Meiji- und der Taishō-Zeit analysieren, die zentralen inhaltlichen Punkte der Ideologie herausarbeiten, und vor allem die Schnittstellen zwischen pan-asiatischer Ideologie und der Politik identifizieren, die so wichtig waren für die Beeinflussung der Politik durch den intellektuellen Diskurs zu „Asien".

2. Begriffsdefinitionen: „Asien", „Asianismus", „Pan-Asianismus"

Zunächst sollen einige Begriffsdefinitionen vorangestellt werden. Alle drei Bestandteile des Begriffes *Pan-Asianismus* (*Han-Ajiashugi* 汎アジア主義), nämlich der der Pan-Bewegung, ebenso wie der Begriff oder das Konzept von „Asien" selbst und auch der „ismus" stammen aus der europäischen Ideengeschichte. Manche Forscher bezweifeln daher die Nützlichkeit des Begriffes Pan-Asianismus im Kontext der asiatischen bzw. japanischen Geschichte (z.B. Beasley 1987a). Offensichtlich fühlt sich die japanische Geschichts- und Politikwissenschaft bei der Verwendung des Begriffs nicht wohl,[8] aber auch die Verwendung der zumeist

[7] Zu Takeuchi Yoshimi vgl. z.B. Bauer 1995 und Matsumoto 2001: 98.

[8] Im Gegensatz hierzu findet sich in der englischsprachigen Japanforschung der Begriff „Pan-Asianism" immer wieder; vgl. z.B. Jansen 1954; Jansen 1995; Dickinson 1999; Shimazu 1998; Duus 2001 etc. Interessanterweise findet sich auch im japanischen Wörterbuch *Kōjien* ein Eintrag unter „Pan-Asianismus" (*Han-Ajiashugi*), jedoch kein Eintrag unter Asianismus, Groß-Asianismus etc. Siehe Shinmura 1998: 2199.

vorgezogenen Begriffe „Asianismus" (*Ajiashugi* アジア主義) oder „Groß-Asianismus" (*Dai-Ajiashugi* 大アジア主義, *Dai-A-shugi* 大亜主義) scheint dem Dilemma kaum beizukommen.

In der vorliegenden Arbeit soll der Begriff Pan-Asianismus (*Han-Ajiashugi* 汎アジア主義) synonym mit dem in der japanischen Forschung eingebürgerten Begriff des Asianismus (*Ajiashugi* アジア主義) verwendet werden, während der Begriff Groß-Asianismus (*Dai-Ajiashugi* 大アジア主義, *Dai-A-Shugi* 大亜主義) hiervon zeitlich und inhaltlich abzugrenzen ist, da er erst seit den späten 1920er und 1930er Jahren Verwendung fand und diejenige Richtung des Pan-Asianismus bezeichnete, die trotz aller inhaltlicher Widersprüche in den späten 1930er und 1940er Jahren zur Legitimierung der japanischen Kolonialherrschaft in Asien herhalten mußte.[9] Dies reflektierte eine Richtungsänderung in der Politik, die sich bis zu diesem Zeitpunkt pan-asiatischer Rhetorik kaum bedient hatte, sondern die entsprechenden Vereinigungen eher unterdrückt und mit Publikationsverbot belegt hatte, wie weiter unten zu zeigen sein wird. Vor 1924 ist in japanischen Quellen zumeist der Begriff „Asianismus" (*Ajiashugi*) zu finden, aber auch der Begriff „Pan-Asianismus" (*Han-Ajiashugi*) findet in Anlehnung an die Existenz von Pan-Bewegungen in Europa Verwendung.

Allen Begriffen gemein ist der Bestandteil „Asien". Hierbei handelt es sich zunächst um ein europäisches Konzept (Itō 2000; Ishii 2000: 4–18; Ogura 1993; Ōaku 1998; Koschmann 1997: 83). „Asien" umfaßte und umfaßt einen viel zu großen und heterogenen Raum, um sinnvoll mit Inhalten gefüllt werden zu können. Mit „Asien" wurde zunächst das Gegenüber von „Europa" bezeichnet, eine genauere Definition schien nicht erforderlich und auch nicht möglich. Auch heute noch bereiten die Inhalte einer „asiatischen Identität" oder der „asiatischen Werte" deren Verfechtern viele Probleme, denn sie sind nicht einfach vorhanden oder naturgegeben, sondern müssen zusammengetragen, kombiniert und bisweilen konstruiert werden: „Definitions of collective regional identity do not exist to be discovered. They are political constructs that actors contest and which evolve over time." (Katzenstein 1997: 11) Wenn in der vorlie-

[9] Die bisherige Forschung setzt ebenso zumeist Pan-Asianismus (sofern der Begriff Verwendung findet) und Asianismus gleich (vgl. z.B. Shimazu 1998: 92, 253); in manchen Studien wird allerdings auch zwischen Asianismus, Pan-Asianismus und Groß-Asianismus keinerlei Unterscheidung getroffen; vgl. Takeuchi 1963: 7f oder auch das Lexikon *Nihon Dai-hyakka zensho*, Bd. 19, des Verlages Shōgakukan (Sōga 1988), in dem sich unter dem Eintrag „Pan-Asianismus" (*Han-Ajiashugi*) lediglich ein Verweis auf „Groß-Asianismus" (*Dai-Ajiashugi*) zu finden ist.

genden Arbeit daher von „Asien" die Rede ist, so muß festgehalten werden, daß dabei „Asien" im Rahmen pan-asiatischer Diskurse, zumindest in Japan, stets Ostasien oder Nordostasien bedeutet hat, also in erster Linie Japan, Korea und China, mitunter auch die Mandschurei, die Mongolei, Russisch-Fernost sowie Ost-Sibirien. Abgesehen von wenigen Ausnahmen[10] spielten Südostasien, Zentralasien, Indien oder gar Westasien kaum eine Rolle in pan-asiatischen Konzeptionen während der Meiji- oder der Taishō-Zeit; und selbst in der berüchtigten „Groß-Ostasiatischen Wohlstandssphäre" kann von einer konzeptionellen Priorität Nordostasiens gesprochen werden (Koschmann 1997: 99f; Beasley 1987b: 220; Szpilman 2002: 478f).

Beschränkt man sich auf Ostasien, so wird in der Forschung von einem Mindestmaß an historischer und kultureller Homogenität ausgegangen, welche als Grundlage für die Entstehung eines Regionalismus herhalten konnte, nämlich das chinesische Schriftsystem, die religiösen Traditionen des Buddhismus und des Konfuzianismus sowie das etablierte System internationaler Beziehungen mit China im Mittelpunkt („sinozentrisches Weltsystem") (Mitani und Yamaguchi 2001; Fairbank 1968). Mitani Hiroshi (2001: 217–222) spricht in diesem Zusammenhang von einer Kanji-Kulturregion (*kanji-bunka-ken* 漢字文化圏), wobei er betont, daß die Übernahme des chinesischen Schriftsystems durch asiatische Staaten zugleich weitere Implikationen in kultureller und politischer Hinsicht beinhaltete, welche der Region eine gewisse Gemeinsamkeit verschafft haben. Die auf regionale Integration und Selbstbehauptung gegenüber dem Westen zielende Ideologie des Pan-Asianismus bediente sich solcher Gemeinsamkeiten, um dem ursprünglich westlichen Konzept von „Asien" Inhalt und Form zu verleihen und um es im intellektuellen Diskurs sowie in der politischen Agitation instrumentalisieren zu können.

Schließlich ist auch ein weiterer Bestandteil des Begriffs Pan-Asianismus, der der *Pan-Bewegung*, ein Terminus, der aus der europäischen Ideengeschichte bzw. Geschichtswissenschaft stammt und dessen Ursprünge in der europäischen Politik liegen. Er scheint zunächst nicht ohne weiteres übertragbar zu sein auf Asien oder Ostasien. Bei den Pan-Bewegungen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts sind folgende Typen zu unterscheiden[11]:

---

[10] Z.B. Indien in den Schriften Okakura Tenshins und Zentralasien, vor allem Afghanistan, in den Konzeptionen von Tanabe Yasunosuke.

[11] Eine tiefergehende Untersuchung der diversen Pan-Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts steht noch aus. Zwar gibt es einige brauchbare Darstellungen

- der Typus der *irredentistischen Pan-Bewegung* (z.B. Pan-Hellenismus, serbischer Pan-Slawismus), d.h. einer Bewegung (bzw. der sie stützenden Ideologie), die auf nationale Unabhängigkeit eines von einem anderen Staat beherrschten Volkes zielt bzw. die Angliederung eines Gebietes, in dem überwiegend Angehörige des eigenen „Volkes" leben, an den eigenen Staat anstreben;
- der Typus der *regionalistischen Pan-Bewegung* (z.B. tschechischer Pan-Slawismus), welcher das Vorhandensein einer transnationalen bzw. regionalen Identität aufgrund von gemeinsamen Eigenschaften wie Sprache, Rasse (in diesem Zusammenhang im Japanischen meist *jinshu* 人種, nicht *minzoku* 民族), Religion und Geschichte proklamiert und zur Überwindung des Nationalstaates in regionalem Rahmen aufruft;
- der Typus der *hegemonialen Pan-Bewegung* (Pan-Germanismus, russischer Pan-Slawismus), welcher – unter Mißachtung aller inhärenten Widersprüche – zur Legitimation einer regionalen Hegemonie eines einzelnen Nationalstaates oder auch zur Legitimation kolonialpolitischer Aktivität (z.B. Alldeutscher Verein) herangezogen wird.
- Neben diesen europäischen Pan-Bewegungen kann noch der Typus einer *antikolonialen Pan-Bewegung* (Pan-Amerikanismus, Pan-Arabismus / Pan-Islamismus, Pan-Afrikanismus) festgestellt werden. Diese Bewegung hat mit der irredentistischen Pan-Bewegung das Streben nach politischer Unabhängigkeit – nunmehr allerdings vom westlichen Kolonialismus – gemein; mit dem Typus der regionalistischen Pan-Bewegung teilt sie die Proklamation des Vorhandenseins und mitunter die Konstruktion einer regionalen Identität; mit dem Typus der hegemonialen Pan-Bewegung die Tendenz zur Entstehung eines Hegemons, zumeist eines bereits die Unabhängigkeit errungen habenden Nationalstaates (z.B. die USA im Pan-Amerikanismus bzw. nacheinander Ägypten, Irak / Syrien, Iran und Libyen im Pan-Arabismus bzw. Pan-Islamismus, Ghana und Nigeria im Pan-Afrikanismus).

Wo der Pan-Asianismus in diesem Schema einzuordnen ist, wird im Lauf der vorliegenden Untersuchung zu klären sein. Es bleibt vorerst festzuhalten, daß der Begriff des Pan-Asianismus in Anlehnung an das Vorhandensein solcher Bewegungen in Europa und anderen Teilen der Welt bereits früh und bewußt ins politische Vokabular Japans aufgenommen

zum Pan-Arabismus / Pan-Islamismus, zum Pan-Afrikanismus und zum Pan-Amerikanismus, aber die einzige übergreifende Untersuchung zur Geschichte der Pan-Bewegungen von Louis Snyder (1984) gibt lediglich einen historischen Überblick, ohne eine genaue Typologisierung aufzustellen (seine „Klassifizierung" [S. 6–8] gibt lediglich die Inhalte der Pan-Bewegungen wieder).

wurde und inhaltlich mit dem Begriff des Asianismus gleichzusetzen, vom Begriff des Groß-Asianismus aber zu unterscheiden ist.

3. Historische Wurzeln und Inhalte des frühen Pan-Asianismus

Die Ideologie des Pan-Asianismus bzw. des Asianismus wurde in der Meiji-Zeit (1868–1912) zu einer einflußreichen Richtung im intellektuellen Diskurs, in den Medien und in der Politik. Der Pan-Asianismus war und ist aber ein schwer faßbares Phänomen, denn er stellte keine konsistente Ideologie dar, sondern vielmehr eine Tendenz im intellektuellen und politischen Diskurs, die bei Autoren verschiedenster politischer Couleur anzutreffen war und ständig neue Formen annahm. Das Fehlen klarer Inhalte und faßbarer Substanz hat der Asianismus mit anderen Pan-Bewegungen gemein (Snyder 1984: 5, 17, 37, 43, 92).

Takeuchi Yoshimi bezeichnet den Asianismus als

> Forderung nach einem Zusammenschluß der asiatischen Völker (*sho-minzoku*) unter der Führung Japans, um der Aggression (*shinryaku*) der europäisch-amerikanischen Mächte Widerstand zu leisten. Die Idee des Zusammenschlusses von Asien selbst ist eng verbunden mit der Frage nach der Unabhängigkeit Japans und wurde seit Anfang der Meiji-Zeit propagiert. Besondere Bedeutung erhielt sie im Rahmen der ‚Bewegung für Freiheit und Bürgerrechte' (*jiyū minken undō*), wobei sich verschiedene Richtungen zu entwikkeln begannen. (Takeuchi 1963: 9)

Und Takeuchi fügt hinzu:

> Der Asianismus war allerdings keine Ideologie mit abgrenzbaren und fest identifizierbaren Inhalten, sondern muß als eine Tendenz [in Politik und Diskurs] bezeichnet werden. [...] Er ist weder gleichzusetzen mit Expansionismus oder Aggression, noch mit Nationalismus (*minzokushugi, kokkashugi, kokuminshugi, kokusuishugi*[12]) oder linkem Internationalismus. Am nächsten steht der Asianismus wohl noch dem Expansionismus (*bōchōshugi*). (Takeuchi 1963: 12)

[12] Takeuchi bezeichnet Nationalismus in diesem Zusammenhang als *nashonarizumu* und gibt in Klammer vier weitere Begriffe an, die ebenfalls allesamt sinnvollerweise nur mit „Nationalismus" übersetzt werden können, sich in der Nuance jedoch unterscheiden: *minzokushugi* (ethnischer Nationalismus), *kokkashugi* (etatistischer Nationalismus), *kokuminshugi* (völkischer Nationalismus), *kokusuishugi* (Ultra-Nationalismus).

Takeuchi schlußfolgert:

> Der Asianismus ist keine unabhängig existierende Ideologie, aber in jeder Form strebt er nach einem Zusammenschluß (*rentai*) der asiatischen Völker, unabhängig davon, ob dafür das Mittel der Aggression (*shinryaku*) notwendig ist oder nicht. (Takeuchi 1963: 14)

Historische Grundvoraussetzung für die Entstehung pan-asiatischen Diskurses war die Expansion des europäischen Imperialismus nach Ostasien, die zahlreiche Länder und Völker um ihre politische, wirtschaftliche und kulturelle Unabhängigkeit brachte. Gegen diese Bedrohung schien man sich „behaupten" zu müssen – politisch, wirtschaftlich, kulturell, und nicht zuletzt auch militärisch. In vielen Ländern, so auch in Japan, entstand daher in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts pan-asiatisches Gedankengut, das sich gegen die Expansion des Westens, aber auch gegen die zu weitgehende Verwestlichung der eigenen Kultur wendete. Zur Abwehr der Expansion des Westens schien ein Zusammenschluß der kolonialisierten Völker, Ethnien und Staaten nötig. Daß gerade Japan in diesem Streben nach „Selbstbehauptung" die Führungsrolle übernahm und nicht die traditionelle und allgemein anerkannte regionale Vormacht China, lag an der politischen Entwicklung seit der Mitte des 19. Jahrhunderts: Auf der einen Seite war Japan einer der wenigen Staaten in Asien – gar der gesamten Welt überhaupt –, der sich gegenüber dem Westen hatte behaupten können, zumindest politisch und teilweise auch militärisch;[13] auf der anderen Seite teilte Japan als „fast-kolonialisiertes" Land, zeitweise „semi-kolonialisiertes" Land oder als „nur knapp der Kolonialisierung entgangenes Land" aber auch die Rolle des *Opfers* – des „farbigen" Opfers des „weißen" Imperialismus (Kidō 2001: 39) – mit den asiatischen „Brüdern" und ebenso das dazugehörige Opferbewußtsein.[14]

---

[13] Zumindest in militärischer Hinsicht hatte es sich bei diesem Vorgang, der im Japanisch-Russischen Krieg von 1904/05 kulminierte, allerdings nicht um den ersten Fall militärischer „Selbstbehauptung" eines außereuropäischen Staates gegen eine imperialistische Großmacht gehandelt, wie so häufig in der Forschung – vor allem in Japan – behauptet wird. Bereits 1896 hatte Äthiopien in der Schlacht von Adowa eine beträchtliche Streitmacht Italiens geschlagen und so die eigene politische Unabhängigkeit gesichert – auch dies hatte ganz Europa damals in einen Schockzustand versetzt, selbst wenn Italien als eine der schwächeren Kolonialmächte galt. Vgl. Lauren 1988: 65f.

[14] Auch dieses Opferbewußtsein hat sich bis in die Nachkriegszeit überliefert, vgl. hierzu Saaler 2002a; Kidō 2001: 60f (Äußerungen des Kaisers Shōwa über die wichtigsten Gründe des Krieges in Ostasien, die rassische Diskriminierung Japans durch den „weißen" Westen).

Der japanische Pan-Asianismus war also *auch* eine „Japanese revolt against the West" (Najita und Harootunian 1988), aber er beinhaltete von Anfang an mehr – nämlich die Durchsetzung eines bereits latent vorhandenen Führungsanspruches gegenüber *China*, dem Zentrum des oben erwähnten hierarchisch-zentralistischen Staatensystems in Ostasien (Mitani und Yamaguchi 2000: Kapitel 2; Mitani 2001; Fairbank 1968; Hamashita 1997). Zwar ist allgemein bekannt, daß in der Regel China – das „Land der Mitte" (*Chūgoku* 中国) – als Zentrum dieses Staatensystems bzw. dieser Aufteilung der Welt in Zivilisation und Barbaren (*ka'i shisō* 華夷思想) angesehen wurde. Seit der Edo-Zeit (1603–1867) setzten jedoch immer häufiger japanische Ideologen – allen voran Intellektuelle wie Hirata Atsutane (1776–1843), Aizawa Seishisai (1782–1863) und auch Yoshida Shōin (1830–1859) – *Japan* mit dem „Land der Mitte" gleich (*Nihon chūka-ron* 日本中華論, vgl. Mitani 1997: 21f, 46, 64–66; Wakabayashi 1991; Ishii 2000: 20f; Arano 1988; Antoni 1996: 140) und legten Zeugnis ab von einem latenten japanischen Superioritätsgefühl gegenüber *China*. Schließlich wurde „China" beherrscht von „Tataren" (Toby 2001: 31), Japan dagegen, so betonten die japanischen Denker, konnte laut offizieller Geschichtsschreibung auf eine „ungebrochene Kaiserlinie" (*bansei ikkei* 万世一系) zurückblicken. In der Kombination der Abwehr des westlichen Imperialismus und Expansionismus nach Ostasien und des japanischen Superioritätsgefühls in Asien kann der Ausgangspunkt für die spätere Expansionspolitik Japans auf dem Kontinent gesehen werden. Erst dieses explosive Gemisch aus westlichem Gedankengut mit der Ideologie des japanischen Superioritätsgefühls brachte die Abkehr vom regionalistischen Pan-Asianismus und die Entwicklung hin zu einem mehr hegemonialen Pan-Asianismus.[15]

Dies zeigt sich ganz deutlich daran, daß auf dem Höhepunkt der japanischen Expansion auch in der offiziellen Außenpolitik wieder auf ein System eines hierarchischen, nunmehr in konzentrischen Kreisen *um Japan* zentriertes Staatensystem zurückgegriffen wurde: In diversen Dokumenten der Kriegszeit zur „Großostasiatischen Wohlstandssphäre" wird eine Staatenordnung konzipiert, in deren Mittelpunkt Japan als der Führer der ostasiatischen Nationen steht, umgeben von vier Zonen (in anderen Dokumenten mitunter auch drei oder fünf): einer Zone „unabhängiger" Staaten, nämlich China (Nanking-China), Manchukuo und Thailand; einer Zone semi-unabhängiger Protektorate (*dokuritsu hogokoku*

[15] Zahlreiche Autoren sehen allerdings den japanischen Drang nach Expansion auf dem Festland lediglich als einen Reflex auf die Bedrohung durch den Westen und die erzwungene „Öffnung" des Landes 1853/54 an; vgl. z.B. Wakamiya 1995: 61.

独立保護国), nämlich Birma, die Philippinen und Java; einer Zone direkt von Japan verwalteter Gebiete (*chokkatsuryō* 直轄領), welche „Schlüsselgebiete für die Verteidigung Groß-Ostasiens" enthalten sollte;[16] sowie einer Zone von Kolonien, die unter der Herrschaft europäischer Mächte verbleiben sollten, wie z.B. Portugiesisch-Timor oder Französisch-Indochina (IMTFE, Dok. Nr. 2229).[17]

Während die Pan-Ideologie die Notwendigkeit des regionalen Zusammenschlusses begründete, schien die „Tradition" der zentralistisch-hierarchischen Staatenordnung – mit *Japan* im Zentrum – den Führungsanspruch Japans in der Region zu legitimieren bzw. gar zu fordern. Insofern war der japanische Pan-Asianismus nicht eindeutig und ausschließlich gegen „den Westen" gerichtet, sondern auch gegen den mächtigen Nachbarn China, die bisherige Vormacht in der Region. China wurde in der japanischen Weltsicht gerade zum Gegenstück zu „Asien" in der traditionellen europäischen Weltsicht: China als „Japans Orient" (Koschmann 1997: 85; Tanaka 1993; Keene 1971: 121f).[18]

Unter japanischer Führung, so ein durchgängiger Tenor in der panasiatischen Ideologie müsse Asien sich gegen den westlichen Imperialismus wenden, die Befreiung der Kolonien anstreben und, auf lange Sicht gesehen, die regionale Kooperation und Integration innerhalb eines nie fest umrissenen Teils von Asien vorantreiben. Die Führungsrolle für Japan wurde durch Japans Vorsprung in „Modernisierung" und Industrialisierung bestätigt, vor allem nachdem Japan 1904/05 im Krieg gegen Rußland bewiesen hatte, daß Widerstand gegen die europäischen Kolonialmächte möglich war. Japans deutlicher Vorsprung in der Modernisierung schien die von edo-zeitlichen Denkern schon mehr als hundert Jahre zuvor postulierte Überlegenheit Japans zu bestätigen. Zumindest zeit-

[16] Hierunter fielen neben den bereits unter japanischer Kolonialherrschaft stehenden Gebieten Korea, Taiwan und Kwantung auch Teile Indonesiens, Malaysias, Vietnams sowie Chinas.

[17] Daß solche Denkformationen auch noch heute vorhanden sind, hat John Lie in seiner Studie „Multiethnic Japan" gezeigt (Lie 2001), in der er darauf hinweist, daß die informelle Hierarchie unter den in Japan tätigen Arbeitern eine ähnliche Struktur aufweise wie die „Groß-Ostasiatische Wohlstandssphäre" der 1940er Jahre in politischer Hinsicht, denn hier stünden in sozialer Hinsicht die japanischen Arbeiter an der Spitze, gefolgt von den koreanischen Arbeitern und der Gruppe der *burakumin*, während die neu nach Japan gekommenen Arbeiter aus anderen asiatischen Ländern am Ende der Prestige-Skala stehen.

[18] Dazu trug weiterhin bei, daß pan-asiatische Ideologen wie z.B. Konoe Atsumaro China nicht als „Staat" im Sinne des modernen Völkerrechtes ansahen, da in China die „Etablierung eines modernen Staates" noch nicht vollzogen sei (Aihara 2000: 208).

weise war allerdings auch außerhalb Japans eine japanische Führungsrolle weitgehend anerkannt (Koschmann 1997: 100; Yamamoto 2001: 179; Jansen 1954: 210f; Chi 1980: 140). Erst die Instrumentalisierung der pan-asiatischen Ideologie zur Legitimierung der japanischen Kolonialherrschaft über andere asiatische Völker und Staaten brachte eine Wende, sowohl in der Entwicklung des Pan-Asianismus wie auch in der Anerkennung der japanischen Führungsrolle in anderen Teilen Asiens. Denn diese Instrumentalisierung war keinesfalls vereinbar mit der bisherigen pan-asiatischen Propaganda der „Befreiung" ebendieser Völker und wurde daher nach 1910 auch in Asien heftig kritisiert.

Inhaltlich war der Pan-Asianismus, wie auch die anderen Pan-Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts (Snyder 1984), nie deutlich strukturiert und definiert, sondern nahm nur vage und häufig wechselnde Formen an. Grundlegend war das Postulat, daß Japan und andere „asiatische" Nationen und Völker durch Gemeinsamkeiten verbunden seien, welche so etwas wie eine „asiatische" Identität konstituierten. Daher müßten sich die asiatischen Völker und Nationen gegen den Imperialismus des Westens zusammenschließen. Die Gemeinsamkeiten bezogen sich zumeist auf die folgenden drei Bereiche:

1. die *kulturelle* Zusammengehörigkeit der Völker und Nationen Ostasiens, die allesamt das chinesische Schriftsystem benutzten, (*dōbun* 同文)[19] sowie den gleichen Religionen angehörten (*dōkyō* 同教);[20]

2. die *„rassische"* Verwandtschaft der ostasiatischen Völker und Ethnien (*dōshu* 同種), die in der westlichen Kategorisierung der „Rassen" allesamt der sogenannten „gelben Rasse" (*ōshoku jinshu* 黄色人種[21]) ange-

[19] Die Benutzung des chinesischen Schriftsystems in Ostasien war in der Tat ein nicht zu unterschätzendes Band, von dem die pan-asiatische Bewegung auch regen Gebrauch machte. Zeitschriften pan-asiatisch orientierter Vereinigungen, wie z.B. der Tōa-Dōbunkai oder der Kokuryūkai, auf die später noch einzugehen sein wird, wurden in klassischem Chinesisch publiziert, um auch über Japans Grenzen hinaus Leser zu finden.

[20] Interessanterweise spielt beim historischen Pan-Asianismus der Konfuzianismus nur eine untergeordnete Rolle, vielmehr steht der Buddhismus im Vordergrund; vgl. hierzu Kuroki 1984: 43; Yamamoto 2001: 95–102; Aihara 2000: 195. Allerdings stellt sich die Frage, inwieweit der Konfuzianismus überhaupt als Religion zu bezeichnen ist.

[21] Das hier benutzte Konzept der Rasse (*jinshu*) zeigt – im Gegensatz zum Konzept des *minzoku* (vgl. hierzu Doak 2001a; 2001b; Oguma 1995), welches erst später aufkam – vielleicht am deutlichsten, daß es sich beim Pan-Asianismus zunächst um eine regionalistische Ideologie handelte, während die japanischen Nationalisten, Yamatoisten etc. eher den Begriff der japanischen Rasse (*Nihon minzoku*, nur selten *Nihon jinshu*) bzw. der Yamato-Rasse (*Yamato minzoku*) heranzogen, welcher Japan nicht nur vom Westen abheben, sondern auch

hörten, wie vor allem seit der Proklamation der „Gelben Gefahr" (*kōka* 黄禍) durch den deutschen Kaiser Wilhelm II. seit Ende des 19. Jahrhunderts immer deutlicher geworden war (Saaler 2002b);

3. die *geographische* Nähe und die politische Zusammengehörigkeit der Staaten Ostasiens, die bereits seit Jahrhunderten durch das sinozentrische System internationaler Beziehungen miteinander in Kontakt standen.

Vor der Politisierung der pan-asiatischen Bewegung standen vor allem die ersten beiden Punkte im Mittelpunkt, die zumeist unter dem Slogan *dōbun dōshu* (同文同種) – „Gleiche Schrift (bzw. Kultur), gleiche Rasse" – zusammengefaßt wurden. Der dritte Punkt war es in erster Linie, der nicht nur die Politisierung des Pan-Asianismus bringen sollte, sondern auch zur Legitimation des japanischen Führungsanspruchs herhalten mußte, seit das Zentrum der Staatenordnung in Ostasien mit Japan gleichgesetzt wurde.

4. Politische Anwendung pan-asianistischer Rhetorik in der Meiji- und der Taishō-Zeit

Vor dem Hintergrund des Dilemmas zwischen Drang zur Konstruktion einer regionalen (ost-)asiatischen Identität als Gegenpol zum westlichen Universalitätsanspruch auf der einen Seite und Tendenz zur Entstehung eines japanischen Führungs- und Überlegenheitsanspruches in Asien auf der anderen Seite kann die pan-asiatische Ideologie, ebenso wie die gesamte japanische Außenpolitik seit der Meiji-Zeit und auch die gegenwärtige Einstellung Japans zu seinen asiatischen Nachbarstaaten als äußerst gespalten bezeichnet werden, eine Situation, die auch bei anderen Pan-Bewegungen angetroffen werden kann (z.B. die polnische Frage im Pan-Slawismus; vgl. hierzu Snyder 1984: 31f).

Eine Lösung des Dilemmas war selbst den klügsten Köpfen der Meiji-Zeit nicht möglich. Es spaltete vielmehr nicht nur die Politik, sondern auch den intellektuellen Diskurs – und dazu ging die Spaltung selbst mitten durch die Köpfe der Teilnehmer an ebendiesem Diskurs, wie die berühmte Geschichte *San suijin keirin mondō* (三粋人経綸問答 „Gespräch dreier Betrunkener über die Politik", 1887) von Nakae Chōmin (1847–1901) zeigt. Nakae, ein äußerst regierungskritischer und – aus heutigem Blickwinkel gesehen – progressiv-liberaler Intellektueller der Meiji-Zeit,

---

die japanische Sonderstellung in Asien betonen sollte. Per definitionem war der Begriff *jinshu* transnational angelegt, während der Begriff *minzoku* meist zur Stärkung des Nationalstaates diente und zur Legitimierung der Hegemonie des japanischen Nationalstaates herangezogen wurde.

Übersetzer von Rousseau und Schopenhauer ins Japanische, stellt in *San-suijin keirin mondō* drei Personen vor, die bei Unmengen von Sake über die aktuelle politische Entwicklung diskutieren. Daß hier drei Betrunkene diskutieren, hat nicht nur den Zweck, dem im klassischen Japanisch geschriebenen Werk die Notwendigkeit eines klaren Aufbaus zu nehmen, sondern hat auch einen autobiographischen Aspekt, denn Nakae war ein heftiger Trinker[22]. Aber im Wein liegt ja bekanntlich Wahrheit, und so ist es Nakae sicherlich leichter gefallen, in einem Werk mit dem Titel *San-suijin keirin mondō* einige Dinge beim Namen zu nennen, die er sonst nur ungern zugegeben hätte.

In *San-suijin keirin mondō* stellt Nakae drei Personen vor, die er Nankai-sensei 南海先生), Gōketsu-kun (豪傑君) und Seiyō-shinshi (西洋紳士) nennt: den *Lehrer Nankai*, den *Jungen Recken*, und den *Westlichen Gentleman*. Die drei Personen repräsentieren auf den ersten Blick ganz offensichtlich die drei Richtungen in der damaligen Politik Japans, nämlich die Vertreter der Expansion und Anpassung an die westliche, imperialistische Machtpolitik, die auch eine Expansion nach Asien mit ins Kalkül einbeziehen (*Gōketsu-kun*); die Vertreter einer defensiven Politik und eines „Kleinen Japan" (*Shō-Nihonshugi* 小日本主義), das die innere Entwicklung zur Demokratie und die Verwestlichung in allen Belangen vorantreiben soll, aber auf Expansion und Rüstung weitestgehend verzichtet (*Seiyō-shinshi*);[23] und die Vertreter des Mittelweges, die zwar prinzipiell den Idealismus des *Seiyō-shinshi* schätzen, in der Realität aber sich häufig der Mittel von *Gōketsu-kun* bedienen müssen (*Nankai-sensei*).

Die 138 Seiten umfassende Schrift von Nakae ist zumeist dahingehend interpretiert worden, daß der Autor sich selbst als *Nankai-sensei*, also als hin- und hergerissener Mann des mittleren Weges darstellen wollte. Die jüngste Forschung geht jedoch eher davon aus, daß hier drei Denkrichtungen aufgezeigt werden, die nicht nur in der japanischen Politik und im intellektuellen Diskurs zu finden sind, sondern die auch über die Grenzen der politischen Lager hinausgehen. Dies kann für Nakae Chō-

---

[22] Er machte daraus auch keinen Hehl, sondern nahm vielmehr 1891 seine Alkoholsucht als Begründung, sein Unterhausmandat niederzulegen (*kinjitsu arukōru chūdoku byōshō hasshi, [...], yotte jishoku tsukamatsuri-sōrō*). In Wirklichkeit war dies nur ein Vorwand, denn Nakae beendete damals seine politische Karriere, weil er die Kooperation der Tosa-Faktion im Parlament, der auch er angehörte, mit der Regierung mißbilligte.

[23] Der prominenteste Vertreter dieser Richtung sollte später Ishibashi Tanzan werden, welcher bereits in der Taishō-Zeit einen Verzicht auf Kolonialbesitz forderte und in der Nachkriegszeit noch einmal ein „Comeback" erlebte, als er 1956/57 kurzzeitig als Premierminister amtierte. Vgl. Masuda 1995: 61–64; Handō 2001: 27–37; Wakamiya 1995: 77.

min selbst gesagt werden: Nakae, welcher der Meiji-Regierung in *allen* Belangen äußerst kritisch gegenüberstand (Matsunaga 2001: 9), war zweifellos einer der entschiedensten Vertreter der Demokratisierung Japans bereits in der frühen Meiji-Zeit. Aber das machte ihn nicht automatisch zum Verfechter einer friedlichen Außenpolitik. Im Gegenteil: viele Angehörige der „Bewegung für Freiheit und Bürgerrechte" (*jiyū minken undō* oder kurz *minken undō*) gehörten zu den Fürsprechern der Expansion in Asien. Offensichtlich war es kaum jemandem in dieser turbulenten Zeit möglich, den Widerspruch des japanischen Ringens um Sicherung der eigenen Unabhängigkeit sowie einer japanischen Führerschaft in Asien auf der einen und der Gefahr einer aggressiv-expansionistischen Außenpolitik auf der anderen Seite aufzulösen bzw. zu umgehen. Die Frage, „wie Japan in die Rolle als Pionier des asiatischen Nationalismus schlüpfen könnte, ohne selbst dem europäischen Imperialismus zu verfallen" (Nakae 1984: 25), konnte selbst von Intellektuellen wie Nakae nicht hinreichend beantwortet werden.

Gewisse biographische Daten weisen vielmehr darauf hin, daß Nakae auch einen Teil von sich selbst in der Person des *Gōketsu-kun* darstellen wollte – und ähnliches kann auch für die anderen Führer der *minken undō* gesagt werden. Im Fall von Nakae wird die Verbindung zu expansionistischen Kreisen u.a. in seiner Mitgliedschaft in der politischen Vereinigung Kokumin Dōmeikai (国民同盟会) deutlich (Matsumoto 1975: 94). Diese propagierte unter der Führung des pan-asiatischen Ideologen Konoe Atsumaro (zu Konoe vgl. Yamamoto 2001; Aihara 2000; Jansen 1980) die Expansion auf das asiatische Festland, und Nakae unterhielt enge Beziehungen zu Konoe. Zu Kōtoku Shūsui, einer der bekanntesten Persönlichkeiten der frühen sozialistischen und anarchistischen Bewegung, soll Nakae einmal gesagt haben: „Wenn wir Rußland besiegen, dann können wir auf das Festland expandieren und Asien Frieden bringen." (zit. nach Nakae 1984: 11; vgl. auch Matsumoto 1975: 94) Wohl kaum könnte die Widersprüchlichkeit der pan-asiatischen Ideologie in einem Satz klarer zum Ausdruck gebracht werden.

Damit kommen wir nunmehr zu den Schnittstellen zwischen intellektuellem Diskurs und der Politik. Die frühen pan-asiatischen Denker um die Oppositionellen Nakae Chōmin, Ueki Emori, Tokutomi Sohō (1863–1957) oder Ōi Kentarō (1843–1922) sowie Idealisten und Kulturalisten wie Miyazaki Tōten (1871–1922), Tarui Tōkichi oder Okakura Tenshin (Kakuzō) (1862–1913) (vgl. Takeuchi 1963; Yonehara 2002; Nakamura 1991; Seifert 1977) hatten, wie bereits erwähnt, allesamt nur wenig Einfluß auf die Politik. Teilweise strebten sie nicht nach Einfluß und nannten sich in der Regel auch nicht selbst Asianisten (Takeuchi 1963: 13f), teilweise wurden sie als Opposition von der Meiji-Oligarchie aufgrund ihrer radi-

kalen Ansichten in Innen- und Außenpolitik unterdrückt. Wie war es also möglich, daß die pan-asiatische Ideologie überhaupt die Politik beeinflussen konnte und seit den 1930er Jahren zur obersten Staatsdoktrin und zur Leitlinie der japanischen Außenpolitik wurde? Der Wendepunkt ist in der späten Meiji-Zeit und der Taishō-Zeit zu finden, als eine neue Art von informeller politischer Vereinigung entstand, die immer mehr Einfluß auf die Politik gewinnen konnte, nämlich kleine politische Vereinigungen unterhalb der Ebene der Partei, zumeist sogenannte „patriotische Vereinigungen" (Norman 1944) und Clubs, häufig mit rechtsextremistischer Ausrichtung (*seiji kessha* 政治結社 oder auch *seisha* 政社).[24] Im der englischsprachigen Forschung werden diese Vereinigungen seit der Pionierstudie von E. Herbert Norman als *patriotic societies* bezeichnet (Norman 1944; vgl. auch Storry 1957),[25] von ihnen hatten jedoch einige vielmehr eine pan-asiatische Agenda. Neben zahlreichen Publikationen nutzten diese Vereinigungen vor allem informelle, persönliche Kanäle, um für ihre Ziele in Kreisen einflußreicher Finanzmagnaten, Politiker und Intellektueller zu werben. Solche Vereinigungen formierten sich zumeist spontan, um eine bestimmte Frage in der Politik zu beeinflussen und lösten sich dann wieder auf; andere blieben bestehen bzw. waren auf Dauer angelegt, um eine bestimmte Ideologie zu propagieren, welche durch die Oligarchie und die etablierten Parteien nicht genug Berücksichtigung fand. Um ihren politischen Forderungen eine Grundlage zu verleihen, wurden in ihre Reihen häufig Wissenschaftler, Journalisten, Wirtschaftsmagnaten oder auch – aufgrund von Prestigegründen – bisher politisch eher passive Adlige aufgenommen. Die wirklich treibenden Kräfte waren jedoch zumeist Angehörige des früheren Samurai-Standes (*shizoku*) vor allem aus Präfekturen in Kyūshū, Shikoku und Chūgoku.

Werden diese Vereinigungen zumeist als Phänomen der 1930er Jahre angesehen (vgl. z.B. Storry 1957: 9 und passim), so entfalteten doch einige bereits in der Meiji- und der Taishō-Zeit eine rege politische und propagandistische Aktivität. Der „Prototyp" dieser Vereinigungen war

---

[24] Aber auch bei einer ganzen Reihe von Individuen ist eine Richtungsänderung im Denken während der späten Meiji- und der Taishō-Zeit deutlich erkennbar. Ganz klar ersichtlich ist dies am Beispiel Okakura Kakuzō (Tenshin), wie F. G. Notehelfer gezeigt hat (Notehelfer 1990: 348–351 und passim).

[25] Norman merkt zur Problematik der Namensgebung an: „It is difficult to find an adjective or phrase which accurately describes them. They are sometimes termed secret societies but this is misleading since secret societies scarcely publish their own official histories or the biographies of their leading members. Reactionary is at once too broad and negative a term for such dynamic groups [...]." Norman 1944: 261.

die 1881 in Fukuoka gegründete Gen'yōsha (玄洋社) (vgl. Norman 1944). Im Verlauf der späten Meiji- und der Taishō-Zeit etablierten sich zahlreiche politische Vereinigungen, teilweise spontan und kurzlebig wie z.B. die Kōwa Mondai Yūshikai (講和問題有志会) oder die Kokumin Gaikō Dōmeikai (国民外交同盟会) von 1918/19, teilweise aber von dauerhaftem Einfluß, wie z.B. die 1898 gegründete Tōa-Dōbunkai (東亜同文会) bzw. ihre Nachfolgeorganisation, die Kokumin Dōmeikai (国民同盟会) unter Führung von Konoe Atsumaro, die 1901 gegründete Kokuryūkai (黒龍会), die 1903 gegründete Tai-Ro Dōshikai (対露同士会), die Butōkai, die Yurinkai oder die Rōninkai, um nur einige zu nennen.

Im Rahmen der pan-asiatischen Bewegung kam diesen Organisationen die Funktion der Schnittstelle zwischen intellektuellem Diskurs und Politik zu, wie vor allem an zwei Vereinigungen aufgezeigt werden kann, nämlich der Tōa-Dōbunkai unter der Führung von Konoe Atsumaro und der Kokuryūkai unter der Führung von Uchida Ryōhei. Beide genießen einen hohen Bekanntheitsgrad, detaillierte Untersuchungen liegen aber zu beiden Vereinigungen bisher kaum vor. Die Kokuryūkai wird von der Forschung vermutlich vernachlässigt, da sie immer im Schatten ihrer Mutterorganisation, der Gen'yōsha, stand, der Führer der Kokuryūkai, Uchida, immer im Schatten seines Mentors und Vorbilds Tōyama Mitsuru. Lediglich die Studien von Hatsuse Ryūhei (Hatsuse 1980) zu Uchida Ryūhei geben auch der Rolle der Kokuryūkai als Vereinigung ausreichend Gewicht. Zu Konoe Atsumaro sind lediglich die jüngsten Studien von Yamamoto (Aihara) Shigeki (Yamamoto 2001; Aihara 2000) erwähnenswert.

Konoe Atsumaro (1863–1904), Haupt der ältesten der fünf zentralen Familien (*go-sekke* 五摂家) in der japanischen Hofaristokratie (*kuge* 公卿), der Familie Konoe, war von Geburt ein zentrales Mitglied in der politischen Elite des Meiji-Staates. Ebenso wie die Häupter der anderen vier *sekke* trug er den erblichen Titel eines Prinzen (*kōshaku* 公爵), was ihm die Mitgliedschaft im durch die Verfassung im Jahr 1889 geschaffenen Oberhaus (Adelshaus, *kizokuin* 貴族院) einbrachte (Yamamoto 2001: Kapitel 3; Jansen 1980: 107f). Trotz seiner kritischen Einstellung gegenüber der herrschenden Meiji-Oligarchie, die sich im wesentlichen aus den Clans von Satsuma und Chōshū rekrutierte, wurde Konoe 1896 Präsident des Oberhauses, nachdem er fünf Jahre in Deutschland studiert hatte (Jansen 1980: 109). Bekannter ist Konoe allerdings für seine Aktivitäten außerhalb des Parlaments: Als ausgesprochener Gegner einer zu weitgehenden Verwestlichung Japans und des westlichen Imperialismus bemühte er sich um eine Annäherung Japans an China, eine Kooperation Japans auch mit anderen asiatischen Nationen und die Vertiefung des kulturellen Austausches; gleichzeitig befürwortete er aber auch eine Expansion Ja-

pans auf den asiatischen Kontinent (Yamamoto 2001: Kapitel 5) – erneut wird der offensichtliche Widerspruch zwischen pan-asiatischer Rhetorik und der politischen Realität deutlich. In Konoes langfristiger Planung stand der Gegensatz zwischen der „weißen Rasse" und der „gelben Rasse" im Vordergrund der Überlegungen. Ein Rassenkrieg „Gelb" – unter Führung Japans – gegen „Weiß" war für Konoe auf lange Sicht unvermeidbar, wie er in zahlreichen Schriften, z. B. in der weit verbreiteten Zeitschrift *Taiyō* (太陽 „Die Sonne"), betonte (vgl. Yamamoto 2001: 31–33, 91–94, 218–220; Aihara 2000: 189f). In bewußter Anlehnung an den US-Präsidenten Monroe postulierte Konoe seine Version einer „asiatischen Monroe-Doktrin": „Der Orient ist der Orient des Orients." (*Tōyō wa tōyō no tōyō nari* 東洋は東洋の東洋なり) Und weiter: „Die Verantwortung für die Lösung der Probleme des Orients liegt bei den Bewohnern des Orients." (zit. nach Aihara 2000: 189)

Zur Förderung des Austausches mit China bzw. zur Annäherung an China gründete Konoe 1898 die „Gesellschaft für gemeinsame Kultur" (Dōbunkai 同文会), die schon bald mit der „Ostasiatischen Gesellschaft" (Tōakai 東亜会) zur „Gesellschaft für ostasiatische Kultur" (Tōa-Dōbunkai 東亜同文会) verschmelzen sollte (vgl. Yamamoto 2001: 102–108; Aihara 2000: 198f). Die Tōa-Dōbunkai, die finanziell massiv von der Regierung und regierungsnahen Persönlichkeiten unterstützt wurde (Jansen 1980: 115; 117f), postulierte mit ihrem Namen bereits die zentrale Aussage des Pan-Asianismus, nämlich die Existenz eines ostasiatischen Kulturkreises, basierend auf dem chinesischen Schriftsystem. Die Tōa-Dōbunkai organisierte eine intensive Erforschung Chinas und chinesischer, vor allem konfuzianischer Klassiker. In Shanghai unterhielt die Vereinigung eine Akademie mit dem Namen *Tō-A Dōbun Shoin* (東亜同文書院), deren Schüler die Moral-Lehren von Konfuzius verinnerlichen mußten, um im „klassischen Ostasien" eine Antithese zur modernen, industrialisierten und „materiellen" Gesellschaft des Westens zu finden (Yamamoto 2001: 116–118; Aihara 2000: 191).

Wie die meisten Pan-Bewegungen (vgl. Snyder 1984) hatte auch der Pan-Asianismus keine wirkliche Massenbasis, aber die Tätigkeiten der Tōa-Dōbunkai und anderer Vereinigungen im kulturellen Austausch mit China verschafften der Bewegung dennoch einen harten Kern einflußreicher Ideologen und Agitatoren sowie ein ausreichendes Maß an Organisation und Unterstützung in einflußreichen Kreisen, um den Gang der politischen Entscheidungsfindung zu beeinflussen. Durch die diversen Publikationen, im Falle der Tōa-Dōbunkai z. B. das Magazin *Tōyō* (東洋 „Der Orient"), erreichten die pan-asiatischen Vereinigungen ein hohes Ausmaß an Publizität. Auch in anderen Magazinen, wie z. B. der *Taiyō*, wurden regelmäßig Artikel von Konoe und seinen Mitstreitern abge-

druckt, und in vielen japanischen Städten wurden Vorträge (*kōenkai*) von Tōa-Dōbunkai-Mitgliedern organisiert (Yamamoto 2001: Kapitel 5). Der bedeutendste Erfolg für die pan-asiatische Bewegung bei der „Rekrutierung" von Konoe lag allerdings darin, daß sie nun erstmals eine direkte und einflußreiche Stimme in der japanischen Politik gefunden hatte. Nachdem die Tōa-Dōbunkai im Jahr 1902 zusammen mit der „Asien-Gesellschaft" (Ajia Kyōkai 亜細亜協会) Enomoto Takeakis in der Kokumin Dōmeikai (国民同盟会) aufging (Yamamoto 2001: 127–129), verstärkte sich der Druck der Pan-Asianisten auf die Regierung in außenpolitischen Fragen sogar, zusammen mit den sogenannten „Sieben Doktoren" – sieben einflußreiche Intellektuelle – plädierte die Kokumin Dōmeikai z. B. für eine frühzeitige Eröffnung des Krieges gegen Rußland schon im Jahr 1903 (Yamamoto 2001: 129f und Kapitel 5, passim; Hatsuse 1980: 82).

Konoe ist jedoch eher als Ausnahmefall zu bezeichnen. Nur selten hatten die politischen Vereinigungen direkt einen so einflußreichen Fürsprecher in der Politik. Vielmehr mußten sie hart dafür arbeiten, um überhaupt gehört zu werden. Ein weiteres Beispiel einer einflußreichen Vereinigung, die pan-asiatische Ideologie in der Politik verbreitete, war die Kokuryūkai (黒龍会 Amur-Bund[26]). Gegründet 1901 (Hatsuse 1980: Kap. 3) von Uchida Ryōhei (1874–1937) (zu Uchida allgemein vgl. Hatsuse 1980: passim), einem Zögling von Tōyama Mitsuru, zeichnet sich die von Norman als „primarily anti-Russian" (Norman 1944: 282) bezeichnete Kokuryūkai durch eine auffällige Publikationsaktivität auf. In ihren Zeitschriften und Denkschriften ist endgültig die Wende in der pan-asiatischen Ideologie zu erkennen, denn die Kokuryūkai propagierte einen aggressiven Expansionismus und forderte offen die Annexion Koreas sowie von Teilen Chinas. Die Kokuryūkai gab mehrere Zeitschriften heraus, von denen einige zeitweise mit Publikationsverbot belegt oder auch ganz verboten wurden, da sie von der Regierung als extremistisch eingestuft wurden. Zu den von der Kokuryūkai herausgegebenen Zeitschriften gehören die *Kokuryū* (黒龍), die *Ajia Jiron* (亜細亜時論), die *Kaihō* (解放, 1903 aufgrund extremistischer Ansichten verboten), die *Tōa Geppō* (東亜月報, Nachfolgerin der *Kokuryū*, seit 1908 in *kanbun* publiziert und

[26] Gelegentlich wird die Kokuryūkai in der Forschung auch als „Schwarzer-Drachen-Bund" bezeichnet. Da die Vereinigung in ihren politischen Schriften immer wieder auf den Fluß Amur, der im Chinesischen mit den Zeichen für „Schwarzer-Drachen-Fluß" geschrieben wird, Bezug nimmt, scheint die Übersetzung „Amur-Bund" die näherliegende Übersetzung. Andererseits ist in einigen Publikationen der Kokuryūkai ein schwarzer Drache als Symbol der Vereinigung abgedruckt, was auch diese alternative Übersetzung als plausibel erscheinen läßt.

auch in Korea und China verkauft) und die englischsprachige *The Asian Review*. Finanzielle Unterstützung erhielten die Zeitschriften von fast allen großen Wirtschaftskonzernen, u.a. der Mitsui Bank Ltd., der Mitsubishi Bank Ltd., den Handelshäusern Mitsui Bussan Kaisha Ltd. und Suzuki Shōten, der Bank of Korea und der Bank of Taiwan, der Schifffahrtsgesellschaft Nippon Yūsen Kaisha Ltd. sowie der Südmandschurischen Eisenbahn AG (Minami Manshū Tetsudō KK).

Aber nicht nur mit der Wirtschaft, auch mit der Regierung arbeitete die Kokuryūkai zumindest zeitweise Hand in Hand, wodurch die Ideologie der Vereinigung natürlich auch umgekehrt Einlaß in Regierungskreise fand. Vor dem Japanisch-Russischen Krieg 1904/05 waren z.B. Mitglieder der Kokuryūkai im fernöstlichen Territorium Rußlands als Spione tätig und versorgten Regierung und Kaiserliche Armee mit Informationen über die Region (Norman 1944: 282).[27] In diesem Moment hatte die Vereinigung den wichtigsten Ansprechpartner in der Politik gefunden: das japanische Militär, die „nationale Institution *par excellence*", den wichtigsten Träger des radikalen und xenophoben Nationalismus (Arendt 1986: 545; vgl. auch Harada 2001: 3 und passim), die treibende Kraft des japanischen Expansionismus und bereitwilligen Rezeptor von Ideologien, die zur Legitimation der Expansion auf das asiatische Festland dienen konnten.

5. Zusammenfassung

Pan-asiatische Ideologie spielte eine überaus bedeutende Rolle im intellektuellen Diskurs und in der Außenpolitik Japans seit der Meiji-Zeit, als die Verwestlichung des Landes Rufe nach einer „Rückkehr nach Asien" (*Ajia kaiki* アジア回帰, 亜細亜回帰) auslöste. Entwickelte sich der frühe Pan-Asianismus zunächst eher unpolitisch, so fand er nach und nach in der Politik Einlaß, wobei sich auch seine Inhalte änderten bzw. angepaßt wurden. In erster Linie waren es kleine politische Organisationen mit meist rechtsextremer politischer Ausrichtung, die sich pan-asiatischen Gedankengutes bedienten, so z.B. die Tōa-Dōbunkai und die Kokuryūkai. Stellte der frühe Pan-Asianismus eine Art kulturellen und teilweise idealistischen Regionalismus dar, der auf kulturellen Gemeinsamkeiten – ob vorhanden oder postuliert – basierte, so wurde die Ideologie seit dem

[27] In ähnlicher Manier hatte die Gen'yōsha bereits während des Ersten Sino-Japanischen Krieges 1894/95 mit dem Generalstab zusammengearbeitet, um die japanische Expansion in China und der Mandschurei zu ermöglichen (Norman 1944: 280f).

Beginn der japanischen Expansion auf das Festland immer häufiger in den Dienst des japanischen Nationalstaates gestellt, der so seine Hegemonie in Ostasien zu legitimieren suchte. Dies wurde dadurch erleichtert, daß dem Pan-Asianismus auch anti-chinesische Elemente innewohnten. Als die Politik und die Regierung begannen, pan-asiatisches Gedankengut zu instrumentalisieren, wurde dies seit den 1930er Jahren immer deutlicher: Der Pan-Asianismus wurde nun eingegliedert in das seit der späten Edo-Zeit vorhandene Konzept einer japanischen Führungsrolle in Ostasien bzw. im traditionellen ostasiatischen Staatensystem. So wurde aus der „Rückkehr nach Asien" (*Ajia kaiki*) bald eine „Rückkehr nach Japan" (*Nihon kaiki* 日本回帰), aus der Ideologie des Pan-Asianismus mit regional integrierender Tendenz ein Werkzeug imperialistischer Expansion.

In diesem Sinne kann der japanische Pan-Asianismus nur schwer in das in Kapitel 3 aufgestellte Schema von Pan-Bewegungen eingeordnet werden. Er weist vielmehr mit allen Typen Gemeinsamkeiten auf, nämlich mit dem Typus der *antikolonialen Pan-Bewegung* zweifellos den Drang nach Unabhängigkeit vom europäischen Kolonialismus nicht nur des eigenen Staates, sondern auch der Nachbarstaaten; mit dem Typus der *regionalistischen Pan-Bewegung* der Versuch der Konstruktion einer regionalen Identität oder eines regionalen Bewußtseins; mit dem Typus der *hegemonialen Pan-Bewegung* die Tendenz zur Errichtung einer regionalen Hegemonie, die allerdings so weit ging, trotz aller inhärenten Widersprüche auch eine Kolonialisierung der Völker und Nationen, deren „Befreiung" vom „kolonialen Joch" propagiert wurde, nicht auszuschließen und letztlich in die Tat umzusetzen.

Dieses die damalige Politik prägende Dilemma hat sich in Form des Streits um die Interpretation der modernen japanischen Geschichte bis in die Gegenwart überliefert. Auch heute noch wird der Pan-Asianismus im Rückblick als Ideologie zur Befreiung „farbiger" asiatischer Völker von europäischer, d.h. „weißer" Kolonialherrschaft interpretiert, der „Großostasiatische Krieg" (*Daitō-A sensō*) als Krieg zur „Befreiung Asiens" (*Ajia kaihō-sensō* アジア解放戦争) dargestellt. Dies geschieht nicht nur in Abhandlungen wie z.B. dem berühmt-berüchtigten Traktat von Hayashi Fusao aus dem Jahr 1963 („Bejahung des Großostasiatischen Krieges", *Daitō-A sensō kōtei-ron* 大東亜戦争肯定論[28]) sowie in umstrittenen Geschichtslehrbüchern wie zuletzt im sogenannten „Neuen Geschichtslehrbuch" der „Vereinigung zur Erstellung neuer Geschichtslehrbücher"

[28] Vgl. hierzu Seifert 1977: 244–251. In Buchform wurde der „Daitō-A Kōtei-ron" erstmals 1964 publiziert; im Jahr 2002 ist beim Verlag Natsume Shobō eine Neuauflage veröffentlich worden.

(Atarashii rekishi kyōkasho o tsukuru-kai) (Nishio *et al.* 2001: 277; 280–282), sondern auch immer häufiger mit staatlicher Sanktion wie z.B. durch die Errichtung von Denkmälern zur Erinnerung an den „Großostasiatischen Krieg" bzw. den „Heiligen Krieg [sic] in Großostasien" (*Daitō-A seisen no taihi*) (vgl. hierzu Saaler 2002a). Auch Äußerungen von Politikern gehen in eine ähnliche Richtung.

> „Die weiße Rasse hat Asien kolonialisiert. [...] Wer ist denn der Aggressor? Die weiße Rasse! Wo bitte schön ist denn Japan ein Aggressor oder militaristisch?" (zit. nach Wakamiya 1995: 9[29])
> 「白色人種がアジアを植民地にしていた。（中略）だれが侵略者か。白色人種だ。何が日本が侵略国家か、軍国主義か。」

Dieses Zitat aus dem Jahre 1988 stammt aus dem Mund des damaligen Ministers für Bodenplanung, Okuno Seisuke, anläßlich seines Besuches im Yasukuni-Schrein.[30] Das Vokabular und die Rhetorik, mit der hier die japanische Expansion auf das asiatische Festland, die Kolonialisierung Koreas und von Teilen Chinas gerechtfertigt werden, erinnert auffällig an pan-asiatische Rhetorik der Vorkriegszeit:

> „Wer sagt denn, die Gelbe Rasse sei eine aggressive Rasse? Wenn irgendeine Rasse auf der Welt als aggressiv bezeichnet werden muß, ist es dann wohl nicht am ehesten die Weiße Rasse?" (zit. nach Hashikawa 2000: 1)
> 「誰かいう、黄色人種は侵略的人種なりと。世もし侵略人種と称すべきものあらば、彼等白人はその最たるものにあらずや。」

Diese Äußerung wird Nagai Ryūtarō zugeschrieben, der bereits in der Taishō-Zeit vor einer „Weißen Gefahr" gewarnt hatte (Duus 1971). Trotz der kaum zu bestreitenden Tatsache, daß der europäische Imperialismus in Ostasien seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine aggressive Kolonialpolitik verfolgte, wird aus diesen beiden Äußerungen deutlich, wie noch heute auf pan-asiatische Ideologie zurückgegriffen wird, um die japanische Expansion rückblickend als rein defensiven Akt zur Verteidigung gegen „den Westen" bzw. zur „Befreiung Asiens" zu legitimieren. Daß es sich bei der japanischen Expansion auf das asiatische Festland jedoch nicht um eine aus „realpolitischen" Erwägungen unvermeidbare und zwangsläufige Entwicklung gehandelt haben kann, zeigt das Beispiel Thailand, wo – trotz historisch durchaus vorhandenen expansioni-

---

[29] Vgl. ähnliche Äußerungen anderer japanischer Politiker bei Wakamiya 1995: 10–13.

[30] Zur historischen und politischen Bedeutung des Yasukuni-Schreins vgl. Wieczorek 2001; Saaler 2002a.

stischen Gedankenguts (Wyatt 1982) – eine Modernisierung ohne Expansionismus vorgezogen und erfolgreich praktiziert wurde, beginnend übrigens im Jahr 1868, das uns auch aus der japanischen Geschichte als Wendemarke bekannt ist (Wyatt 1982: 191f). Was den japanischen Fall betrifft, bleibt zu betonen, daß die heutzutage immer mehr an Popularität gewinnende „Geschichtsinterpretation der Befreiung Asiens" (*Ajia kaihō shikan* アジア解放史観, Wakamiya 1995: 13; Nakamura *et al.* 1997; Kimijima 2001) übersieht die Tatsache, daß zur „Befreiung Asiens" große Teile des Kontinents von Japan mit Krieg überzogen wurden und letztlich unter *japanische* Kolonialherrschaft kamen – ob die „Befreiten" dies wollten oder nicht.

6. Literaturverzeichnis

Aihara, Shigeki (2000): Konoe Atsumaro no Ajiashugi. Tōa-dōbunkai katsudō-ki-hen [Konoe Atsumaro's Asianismus. Zu seinen Aktivitäten in der Tōa-Dōbunkai]. In: *Shakai Shisutemu Kenkyū* 3, S. 189–214.

Akashi, Yasushi (2001): „Bunmei no shōtotsu" o fusegu jōken [Bedingungen zur Vermeidung des „Zusammenpralls der Kulturen"]. In: *Ushio* 514, S. 76–83.

Arano, Yasunori (1988): *Kinsei Nihon to higashi-Ajia* [Das edo-zeitliche Japan und Ostasien]. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppankai.

Antoni, Klaus (1996): Japans schwerer Weg nach Asien – Geistesgeschichtliche Anmerkungen zu einer aktuellen Debatte. In: Hijiya-Kirschnereit, Irmela (Hg.): *Überwindung der Moderne? Japan am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 123–145.

Arendt, Hannah (1986): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus* [Englisches Original: The Origins of Totalitarianism]. München, Zürich: Piper.

Asahi Shinbun (19.09.2001): Bunmei no shōtotsu ni suru-na [Macht es nicht zum Zusammenstoß der Zivilisationen!], Morgenausgabe, S. 2.

Asahi Shinbun (21.03.2003): Shūkyō sensō ni suru-na [Macht es nicht zum Religionskrieg!], Morgenausgabe, S. 2.

Bauer, Detlef (1995): *Die Transmoderne. Eine kulturkritische Diskussion im Japan der Kriegszeit*. Phil. Diss. Universität Tübingen.

Beasley, William G. (1987a): Japan and Pan-Asianism. Problems of Definition. In: Hunter, Janet (Hg.): *Aspects of Pan-Asianism*. London: Suntory Toyota International Centre for Economics and Related Disciplines, London School of Economics and Political Science (International Studies 1987/II), S. 1–16.

Beasley, William G. (1987b): *Japanese Imperialism 1894–1945*. Oxford: Clarendon Press.

Blechinger, Verena (1998): Zwischen Bilateralismus und Regionalismus: Die Innenpolitische Debatte über eine neue politische Rolle Japans in Asien. In: *Japanstudien. Jahrbuch des Deutschen Instituts für Japanstudien* 10, S. 71–106.

Chi, Madeleine (1980): Ts'ao Ju-Lin (1876–1966): His Japanese Connections. In: Iriye, Akira (Hg.): *The Chinese and the Japanese. Essays in Political and Cultural Interactions*. Princeton: Princeton University Press, S. 140–160.

CNN 08.10.2001: Bush announces opening of attacks. http://asia.cnn.com/2001/US/10/07/ret.attack.bush/index.html

CNN 17.10.2001: War ‚unproductive', Mahatir tells Blair. http://asia.cnn.com/2001/WORLD/asiapcf/southeast/10/17/ret.malaysia.britain.reut/index.html

Derichs, Claudia (1997): Is Japan on its way to being Re-Asianised? In: *Asiatische Studien · Études Asiatiques* LI, 1 (1997), S. 71–90.

Dickinson, Frederick R. (1999): *War and National Reinvention. Japan in the Great War, 1914–1919*. Cambridge, Mass., London: Harvard University Press.

Doak, Kevin M. (2001a): Building National Identity through Ethnicity: Ethnology in Wartime Japan and After. In: *Journal of Japanese Studies* 27, S. 1–39.

Doak, Kevin M. (2001b): Narrating China, Ordering East Asia: The Discourse on Nation and Ethnicity in Imperial Japan. In: Chow, Kai-wing, Kevin M. Doak und Poshek Fu (Hg.): *Constructing Nationhood in Modern East Asia*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, S. 85–113.

Duus, Peter (1971): Nagai Ryūtarō and the „White Peril", 1905–1944. In: *Journal of Asian Studies* 3, S. 41–56.

Duus, Peter (1988): Introduction. In: Duus, Peter (Hg.): *The Cambridge History of Japan, vol. 6: The Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 1–52.

Duus, Peter (2001): The „New Asianism". In: Holzhausen, Arne (Hg.): *Can Japan Globalize? Studies on Japan's Changing Political Economy and the Process of Globalization in Honour of Sung-Jo Park*. Heidelberg, New York: Physica Verlag, S. 245–256.

Fairbank, John F. (Hg.) (1968): *The Chinese World Order*. Cambridge, Mass., London: Harvard Universtiy Press.

Funabashi, Yōichi (2003): Sekai wa ‚bunmei no shōtotsu' e nadarekomu [Die Welt stürzt in den ‚Zusammenprall der Kulturen']. In: *Shūkan Asahi* 04.04.2003, S. 26–29.

Gekkan yoron chōsa (2001): Gaikō [Außenpolitik]. Tōkyō: Naikakufu Daijin Kanbō Seifu Kōhōshitsu.

Hamashita, Takeshi (1997): The Intra-regional System in East Asia in Modern Times. In: Katzenstein, Peter J. und Shiraishi Takashi (Hg.): *Network Power. Japan and Asia.* Ithaca und London: Cornell University Press, S. 113–135.

Handō, Kazutoshi (2001): *Tatakau Ishibashi Tanzan* [Ishibashi Tanzan kämpft]. Tōkyō: Tōyō Keizai Shinpōsha.

Harada, Keiichi (2001): *Kokumingun no shinwa. Heishi ni naru to iu koto* [Der Mythos der nationalen Armee. Was es heißt, Soldat zu werden]. Tōkyō: Yoshikawa Kōbunkan.

Hashikawa, Bunsō (2000): *Kōka monogatari* [Erzählungen von der Gelben Gefahr]. Tōkyō: Iwanami Shoten (Iwanami Gendai Bunkō Gakujutsu 24, Originalausgabe 1976).

Hatsuse, Ryūhei (1980): *Dentōteki uyoku Uchida Ryōhei no kenkyū* [Studien zum traditionellen Rechtsradikalen Uchida Ryūhei]. Fukuoka: Kyūshū Daigaku Shuppankai.

Huntington, Samuel P. (1997): *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order.* New York: Touchstone.

IMTFE (International Military Tribunal for the Far East, *Kokusai kyokutō gunji saiban shiryō*), Dokument Nr. 2229: Kokusaku Kenkyūkai: Daitō-A kyōeiken no han'i (Der Umfang der Großostasiatischen Wohlstandssphäre).

Iriye, Akira (1991): *(Shin) Nihon no gaikō* [Japans Außenpolitik. Neuauflage]. Tōkyō: Chūō Kōronsha.

Itagaki, Yūzō (2000): Kyōi to hōfuku no akujunkan o tomeru tame [Wie stoppen wir den Teufelskreislauf von Bedrohung und Vergeltung?]. In: *Sekai* 11/2000, S. 46–50.

Ishii, Yoneo (Hg.) (2000): *Ajia no aidentitī* [Asiens Identität]. Tōkyō: Yamakawa Shuppansha.

Itō, Ken'ichi (Hg.) (1999): *Nihon no aidentitī. Seiyō de mo tōyō de mo nai Nihon* [Japans Identität. Japan ist weder Orient noch Okzident]. Tōkyō: Nihon Kokusai Fōramu.

Itō, Shuntarō (2000): Koten kodai ni okeru Ajia [Asien im klassischen Alterturm]. In: Ishii, Yoneo (Hg.): *Ajia no aidentitī* [Asiens Identität]. Tōkyō: Yamakawa Shuppansha, S. 174–184.

Jansen, Marius B. (1954): *The Japanese and Sun Yat-Sen.* Cambridge: Harvard University Press.

Jansen, Marius B. (1980): Konoe Fumimaro. In: Iriye, Akira (Hg.): *The Chinese and the Japanese. Essays in Political and Cultural Interactions.* Princeton: Princeton University Press, S. 107–123.

Jansen, Marius B. (Hg.) (1995): *The Emergence of Meiji Japan.* Cambridge, New York und Melbourne: Cambridge University Press.

Katzenstein, Peter J. (1997): Introduction: Asian Regionalism in Comparative Perspective. In: Katzenstein, Peter J. und Shiraishi Takashi (Hg.): *Network Power. Japan and Asia.* Ithaca und London: Cornell University Press, S. 1–44.

Keene, Donald (1971): The Sino-Japanese War of 1894–95 and its cultural effects in Japan. In: Shively, Donald H. (Hg.): *Tradition and Modernization in Japanese Culture.* Princeton: Princeton University Press, S. 121–175.

Kidō, Yoshiyuki (2001): „Jinshu" to wa nani ka. Amerika no naka no „Ajia" kara kangaeru [Was ist „Rasse"? Untersucht aus der Sicht des amerikanischen „Asien"]. In: Miyake, Akimasa und Yamada Masaru (Hg.): *Rekishi no naka no sabetsu. „Sangokujin" mondai to wa nani ka* [Diskriminierung in der Geschichte. Was ist das „Sangokujin"-Problem?]. Tōkyō: Nihon Keizai Hyōronsha, S. 37–65.

Kimijima, Kazuhiko (2001): Atarashii rekishi shūseishugi hihan [Kritik am neuen Geschichtsrevisionismus]. In: Uesugi, Satoshi *et al.* (Hg.): *Iranai! „Kami no kuni" rekishi · kōmin kyōkasho* [Wir brauchen keine „Land der Götter" – Schulbücher für Geschichte und Sozialkunde]. Tōkyō: Akashi Shoten, S. 41–78.

Koschmann, J. Victor (1997): Asianism's Ambivalent Legacy. In: Katzenstein, Peter J. und Shiraishi Takashi (Hg.): *Network Power. Japan and Asia.* Ithaca und London: Cornell University Press, S. 83–110.

Kuroki, Murofumi (1984): Kōakai no Jingo-gunran e no taiō [Die Reaktion der Kōakai auf den Jingo-Zwischenfall]. In: *Seiji Kenkyū* 31, S. 29–48.

Lauren, Paul Gordon (1988): *Power and Prejudice. The Politics and Diplomacy of Racial Discrimination.* Boulder & London: Westview Press.

Lie, John (2001): *Multiethnic Japan.* Cambridge, Mass. und Princeton: Harvard University Press/Princeton University Press.

Masuda, Hiroshi (1995): *Ishibashi Tanzan* [Ishibashi Tanzan]. Tōkyō: Chūō Kōronsha (Chūkō Shinsho 1243).

Matsumoto, Ken'ichi (1975): Kokuryūkai to shakai-minshutō no bunkai [Die Kokuryūkai und die Auflösung der Sozialdemokratischen Partei]. In: *Gendai no me* 16/8, S. 90–97.

Matsumoto, Ken'ichi (2000): Nihon ni okeru Ajia-kan [Japans Sichtweise von Asien]. In: Ishii, Yoneo (Hg.): *Ajia no aidentitī* [Asiens Identität]. Tōkyō: Yamakawa Shuppansha, S. 58–82.

Matsumoto, Ken'ichi (2001): *Takeuchi Yoshimi ‚Nihon no Ajiashugi' seidoku* [Genaue Lektüre von Takeuchi Yoshimis ‚Japans Asianismus']. Tōkyō: Iwanami Shoten (Iwanami Gendai Bunkō, Gakujutsu 14).

Matsunaga, Shōzō (2001): *Fukuzawa Yukichi to Nakae Chōmin* [Fukuzawa Yukichi und Nakae Chōmin]. Tōkyō: Chūō Kōronsha (Chūkō Shinsho, 1569).

Mishima, Ken'ichi (1996): Die Schmerzen der Modernisierung als Auslöser kultureller Selbstbehauptung – Zur geistigen Auseinandersetzung Japans mit dem „Westen". In: Hijiya-Kirschnereit, Irmela (Hg.): *Überwindung der Moderne? Japan am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 86–122.

Mitani, Hiroshi (1997): *Meiji-ishin to nashonarizumu. Bakumatsu no gaikō to seiji hendō* [Die Meiji-Restauration und Nationalismus. Veränderungen in Diplomatie und Politik am Ende der Edo-Zeit]. Tōkyō: Yamakawa Shuppansha.

Mitani, Hiroshi (2001): „Warera" to „tasha". Sutētizumu – nashonarizumu keisei-so – nashonarizumu [„Wir" und „die anderen". Etatismus, Entstehungsbedingungen des Nationalismus, Nationalismus]. In: Boku, Chū-shaku und Watanabe Hiroshi (Hg.): *Kokka rinen to taigai ninshiki. 17–19seiki* [Staatsidee und Weltverständnis vom 17. bis zum 19. Jahrhundert]. Tōkyō: Keiō Gijuku Daigaku Shuppankai.

Mitani, Hiroshi und Yamaguchi Teruomi (2000): *19seiki Nihon no rekishi* [Japanische Geschichte des 19. Jahrhunderts]. Tōkyō: Hōsō Daigaku Kyōiku Shinkōkai.

Najita, Tetsuo und Harry D. Harootunian (1988): Japanese Revolt Against the West: Political and Cultural Criticism in the Twentieth Century. In: Duus, Peter (Hg.): *The Cambridge History of Japan, vol. 6: The Twentieth Century.* Cambridge: Cambridge University Press, S. 711–774.

Nakae, Chōmin (1965): *San suijin keirin mondō* [Gespräch dreier Betrunkener über die Politik]. Tōkyō: Iwanami Shoten (Iwanami Bunkō 6773–6775; Originalausgabe 1887).

Nakae, Chōmin (1984): *A Discourse by Three Drunkards on Government.* Translated by Nobuko Tsukui. New York, Tokyo: Weatherhill.

Nakamura, Masanori *et al.* (Hg.) (1997): *Rekishi to shinjitsu* [Geschichte und Wahrheit]. Tōkyō: Chikuma Shobō.

Nakamura, Naomi (1991): Tokutomi Sohō no ‚Ajiashugi' [Tokutomi Sohōs ‚Asianismus']. In: *Shakai Kagaku Kenkyū* 37/2, S. 415–437.

Nishio, Kanji *et al.* (2001): *Shihanbon. Atarashii rekishi kyōkasho* [Buchmarktausgabe. Das neue Geschichtslehrbuch]. Tōkyō: Fusōsha.

Nishiwaki, Fumiaki (2000): Han-Ajiashugi e no tenkan o teishō suru [Ich schlage einen Richtungswechsel zum Pan-Asianismus vor]. In: *Sekai Shūhō* 81, S. 32–33.

Norman, E. H. (1944): The Genyosha: A Study in the Origins of Japanese Imperialism. In: *Pacific Affairs* XVIII, S. 261–284.

Notehelfer, F. G. (1990): On Idealism and Realism in the Thought of Okakura Tenshin. In: *The Journal of Japanese Studies* 16, S. 309–355.

Ōaku, Yūji (1998): Der Begriff „Asien" aus japanischer Sicht. In: *Japanstudien. Jahrbuch des Deutschen Instituts für Japanstudien* 10, S. 27–31.

Oguma, Eiji (1995): *Tan'itsu minzoku shinwa no kigen* [Der Ursprung des Mythos der homogenen Nation]. Tōkyō: Shin'yōsha.

Ogura, Kazuo (1993): A Call for a New Concept on Asia. In: *Japan Echo* 20; Internetausgabe: http://www.japanecho.co.jp/docs/html/200310.html

Opitz, Fritz (o. J.): *Japans Panasiatisches Programm – von Kita Ikkis „Neuorganisationsplan" zu Konoes „Wohlstandssphäre"*. Social and Economic Research on Modern Japan. Berliner Beiträge zur sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen Japan-Forschung. Occasional Papers, Nr. 13. Ostasiatisches Seminar, FU Berlin.

Pempel, T. J. (1997): Transpacific Torii: Japan and the Emerging Asian Regionalism. In: Katzenstein, Peter J. und Shiraishi Takashi (Hg.): *Network Power. Japan and Asia*. Ithaca und London: Cornell University Press, S. 47–82.

Preisinger-Monloup, Madeleine (2002): Japan und Ostasien: Von der Regionalisierung zum Regionalismus. In: Pohl, Manfred und Iris Wieczorek (Hg.): *Japan 2000/2001: Politik und Wirtschaft*. Hamburg: Institut für Asienkunde, S. 102–124.

Reynolds, E. Bruce (1996): Anomaly or Model? Independent Thailand's Role in Japan's Asian Strategy, 1941–1943. In: Duus, Peter, Ramon H. Myers und Mark R. Peattie (Hg.): *The Japanese Wartime Empire, 1931–1945*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, S. 243–273.

Saaler, Sven (2000): *Zwischen Demokratie und Militarismus: Die Kaiserlich-Japanische Armee in der Politik der Taishō-Zeit (1912–1926)*. Bonn: Bier'sche Verlagsanstalt (Bonner Japanforschungen, 21).

Saaler, Sven (2002a): Zur Popularisierung und Visualisierung von Geschichte in Japan. Ein Beitrag zur aktuellen Diskussion um Erinnerungskultur. In: *Beiträge zur Japanforschung. Festgabe für Peter Pantzer zu seinem sechzigsten Geburtstag*. Bonn: Bier'sche Verlagsanstalt, S. 257–279.

Saaler, Sven (2002b): Kiro ni tatsu Nihon gaikō. Dai-ichi-ji sekai taisen ni okeru ‚jinshu-tōsō-ron' to ‚Doitsu-tōzen-ron' [Japans Außenpolitik am Scheideweg: Theorien vom „Rassenkampf" und das „Deutsche Vordringen nach Osten" am Ende des Ersten Weltkrieges]. In: *Kan-Nihon-kai Kenkyū* 8, S. 1–20.

Seifert, Wolfgang (1977): *Nationalismus im Nachkriegs-Japan. Ein Beitrag zur Ideologie der völkischen Nationalisten*. Hamburg: Institut für Asienkunde Hamburg (Mitteilungen des Instituts für Asienkunde Hamburg, Nr. 91).

Shimazu, Naoko (1998): *Japan, Race and Equality. The Racial Equality Proposal of 1919.* London, New York: Routledge.

Shinmura, Izuru (1998): *Kōjien. Dai-go-han* [Kōjien. 5. Auflage]. Tōkyō: Iwanami Shoten.

Shiraishi, Masaya (2000): Betonamu minzoku undō-ka Fan Boi Chau to Ajia [Der vietnamesische Nationalist Fan Boi Chau und Asien]. In: Ishii, Yoneo (Hg.): *Ajia no aidentitî* [Asiens Identität]. Tōkyō: Yamakawa Shuppansha, S. 162–173.

Snyder, Louis L. (1984): *Macro-Nationalisms. A History of the Pan-Movements.* Westport und London: Greenwood Press (Contributions in Political Science, no. 112. Global Perspectives in History and Politics).

Sōga, Tetsuo (Hg.) (1988): *Nihon Dai-hyakka zensho* [Encyclopedia Nipponica 2001]. Bd. 19. Tōkyō: Shōgakukan.

Storry, Richard (1957): *The Double Patriots. A Study of Japanese Nationalism.* Westport: Greenwood Press.

Szpilman, Christopher W. A. (1998): The Dream of One Asia: Ōkawa Shūmei and Japanese Pan-Asianism. In: Fuess, Harald (Hg.): *The Japanese Empire in East Asia and its Postwar Legacy.* München: Iudicium. (Monographien aus dem Deutschen Institut für Japanstudien der Philipp Franz von Siebold Stiftung, Bd. 22), S. 49–63.

Szpilman, Christopher W. A. (2002): Kita Ikki and the Politics of Coercion. In: *Modern Asian Studies* 2/36, S. 467–490.

Tanaka, Akihiko (2000): Sengo Nihon gaikō ni okeru Ajia – Sōri enzetsu no bunseki o tōshite [Asien in der japanischen Außenpolitik der Nachkriegszeit – Analyse der Reden der Premierminister]. In: *Shakai Kagaku Kenkyū* 5–6/51, S. 33–41.

Tanaka, Shūsei (2002): Nihon wa Iraku kōgeki ni katan shite wa naranai [Japan darf nicht zum Angriff auf den Irak beitragen]. In: *Sekai* 2002.11, S. 36–39.

Tanaka, Stefan (1993): *Japan's Orient. Rendering Pasts into History.* Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Takeuchi, Yoshimi (Hg.) (1963): *Ajiashugi* [Asianismus]. Tokyo: Chikuma Shobō (Gendai Nihon Shisō Taikei, 9).

Toby, Ronald (2001): Three Realms/Myriad Countries: An „Ethnography" of Other and the Re-bounding of Japan, 1550–1750. In: Chow, Kai-wing, Kevin M. Doak und Poshek Fu (Hg.): *Constructing Nationhood in Modern East Asia.* Ann Arbor: The University of Michigan Press, S. 15–45.

Wakabayashi, Bob Tadashi (1991): *Anti-Foreignism and Western Learning in Early-Modern Japan. The ‚New Theses' of 1825.* Cambridge, Mass., London: Harvard Universtiy Press (Harvard East Asian Monographs 126).

Wakamiya, Yoshibumi (1995): *Sengo hoshu no Ajia-kan* [Das Asien-Verständnis der Konservativen im Nachkriegsjapan]. Tōkyō: Asahi Shinbunsha (Asahi Sensho, 541).

Wehler, Hans-Ulrich (2001): *Historisches Denken am Ende des 20. Jahrhunderts. 1945–2000.* Göttingen: Wallstein.

Wieczorek, Iris (2001): Kontroversen um den Yasukuni-Schrein: Kriegsmahnmal oder Symbol eines japanischen Nationalismus? In: *JAPAN aktuell* 9/4, S. 382–289.

Wyatt, David K. (1982): *Thailand. A Short History.* New Haven und London: Yale University Press.

Yamamoto, Shigeki (2001): *Konoe Atsumaro – sono Meiji-kokka to Ajia-kan* [Konoe Atsumaro: sein Bild vom Meiji-Staat und von Asien]. Tōkyō: Mineruva Shobō.

Yamauchi, Masayuki (2002): Counterterrorism and the New World Order: Japan's Role in Afghanistan. In: *Japan Review of International Affairs* 16/2, S. 89–107.

Yonehara, Ken (2002): *Kindai Nihon no aidentitī to seiji* [Identität und Politik im modernen Japan]. Tōkyō: Minerva Shobō.

Copyrighted material

„Wir Asiaten" (*ware-ware Ajiajin*) – Ishihara Shintarō und die Ideologie des Asianismus

Klaus Antoni

Mit dem Thema der asiatischen „Selbstbehauptungsdiskurse" ist implizit auch das große historische Problem der Beziehungen „Asiens" zum „Westen" aufgeworfen, und die grundsätzlichen Rollen in diesem Drama scheinen ebenfalls bereits markiert: Es ist Asien, das sich selbst „behauptet", und allein die Wortwahl zeigt, daß dies per se aus einer inferioren Position heraus geschieht. Wer sich selbst behaupten muß, sieht sich zunächst Angriffen ausgesetzt. Schlägt man im Duden nach, so finden sich unter dem Verb „behaupten" u.a. die Erklärungen: (a) *erfolgreich verteidigen* („seine Stellung behaupten") und (b) *sich durchsetzen*, („er konnte sich behaupten"). So vermittelt dieser Begriff also auch einen gewissen Optimismus und ein Bild psychologischer Stärke: Der scheinbar Unterlegene kann sich „erfolgreich verteidigen" gegen seinen übermächtig anmutenden Gegner, „sich durchsetzen" gegenüber dem dominanten Anderen. Somit scheint die Sache auf den ersten Blick einfach: Das sich selbst behauptende „Asien" übernimmt die Rolle des Protagonisten, dann bleibt für den Part des antagonistischen Gegenspielers nur der „Westen": das alte Spiel von Orient und Okzident also?

Die geschichtlichen Hintergründe für die angemahnte Selbstbehauptung liegen auf der Hand. Es ist die kollektiv als demütigend und traumatisierend empfundene Erfahrung weiter Teile Asiens, durch historischen Kolonialismus und auch Rassismus von Seiten des Westens sich der eigenen kulturellen Würde wie auch der zivilisatorischen Weltgeltung beraubt gesehen zu haben. Die großen alten Kulturzentren des Ostens – Arabien, Indien, China – und die ihnen traditionell verbundenen Kulturräume gerieten nahezu sämtlich spätestens im 19. Jahrhundert unter westliche (Vor-)Herrschaft, deren Narben bis heute nicht verheilt sind. Willkürliche Grenzziehungen, wie die zwischen Indien und Pakistan, die traurige Rolle Südostasiens als Schlachtfeld für Stellvertreterkriege in den Zeiten des Kalten Krieges etc. – die Beispiele für derartige, von außen induzierte Konflikte und selbstzerstörerische Auseinandersetzungen in Asien sind Legion.

1. Orientalismus

Einher mit der realen Unterjochung der Welt „jenseits von Suez" ging eine geistige Kolonialisierung, die sich in der negativen Rede von Asien als einem zwar romantischen, aber hoffnungslos rückständigen „Orient" dokumentiert. Unnötig zu betonen, daß dieses Thema untrennbar verbunden ist mit dem Namen des Historikers Edward Said. In der von ihm formulierten Kritik eines westlichen „Orientalismus" unternimmt Said den Versuch, den Begriff „Orient" als eine Konstruktion, eine Erfindung des Westens zu entlarven, und er beschreibt den zugehörigen geistigen Hintergrund als einen Machtdiskurs im Sinne des Philosophen Michel Foucault (1926–1984).[1]

Der Orient als konstruierte Einheit und die explizite West-Ost-Polarisierung dienten, laut Said, nicht nur einer definitiven Abgrenzung und der aus ihr resultierenden Eigendefinition, sondern auch einer Verschiebung der realen Machtverhältnisse zugunsten des Westens (Said 1978: 201–204). Danach entsprach es dem westlichen Selbstverständnis, einem scheinbar durch Verfall und Barbarei ge(kenn)zeichneten Orient zur Hilfe zu eilen und dessen unterlegene Strukturen durch neue, aufgeklärte, westliche, im eigenen Verständnis also „zivilisierte", zu ersetzen. Die Attribute, die laut Said bis Ende des 19. Jahrhunderts von Seiten des Westens „dem Orientalen" zugeschrieben wurden, wie etwa dessen vermutete „Sinnlichkeit", sein vermeintlicher Hang zum „Despotismus" oder eine angeblich mangelnde Vertrauenswürdigkeit, zementierten diese negative Sichtweise (Said 1978: 205). Wie stark die orientalisierende Sichtweise Asiens in einflußreichen Kreisen des Westens, vornehmlich den USA, nach wie vor präsent ist, zeigen etwa die Ausführungen des prominenten amerikanischen Politologen Samuel Huntington, der in seinen Schriften einen „Zusammenprall der Kulturräume" prognostiziert und dabei tief in die Requisitenkiste überkommener kulturalistischer Klischees greift.[2] Derartige

[1] Bereits in der Einleitung zu seinem Werk stellt der Autor fest: „I have found it useful here to employ Michel Foucault's notion of a discourse, [...] to identify Orientalism. My contention is that without examining Orientalism as a discourse one cannot possibly understand the enormously systematic discipline by which European culture was able to manage – and even produce – the Orient politically, militarily, ideologically, scientifically, and imaginatively during the post-Enlightenment period." (Said 1978: 3). An dieser Stelle sei Frau Petra Förtsch für ihre Hinweise zum Thema gedankt.

[2] Vgl. Huntington 1993 und 1996; zur Wahrnehmung Asiens und Japans in den Schriften Samuel Huntingtons vgl. Antoni 1996 und 1998a.

kulturelle Stereotypen sind empirisch erwiesenermaßen von ausgeprägter Zähigkeit.[3]

Dies gilt im Kern jedoch nicht nur für den Antagonisten im orientalistischen Spiel, den „Westen". Wenn Said schreibt, daß bereits eine jede westliche Beschäftigung mit dem Orient prinzipiell Ausdruck eines eurozentristischen bzw. okzidentiellen Orientalismus darstelle,[4] so zeigt sich hier eine tendenziell ebenso klischeebefrachtete Sichtweise, wie in dem vom Autor zu Recht kritisierten orientalistischen Machtdiskurs des Westens. Für diese Art von Anti-Orientalismus hat sich inzwischen der Begriff des „Okzidentalismus" etabliert[5]. Und der Autor übersieht, daß es

---

[3] Zur Bedeutung von kulturellen Stereotypen in der Rezeption „fremder" Kulturen, insbesondere der japanischen, Antoni 1993.

[4] Barbara Watson Andaya verweist in einem kritischen Essay mit dem Titel „Area Studies: A Victim of Globalism and the Hegemony of Presentism" (Watson Andaya 1999) auf die programmatische Feststellung Edward Saids, daß eine jede regionsspezifische Beschäftigung mit Asien bereits als (negativer) „Orientalismus" aufzufassen sei: „Anyone who teaches, writes about or researches the Orient – and this applies whether the person is an anthropologist, sociologist, historian or philologist – either in its specific or general aspects is an Orientalist and what he or she does is Orientalism" (vgl. auch Said 1978: 2). Die Kritik an diesem allgemeinen Verdikt nimmt jedoch mittlerweile zu, vgl. u.a. Zickgraf (1999) in einer Besprechung des Bandes *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert* (Osterhammel 1998). Darin wird der Erkenntnisgewinn durch die europäische Aufklärung betont: „Erst die enorme Leistung des Historikers Jürgen Osterhammel bei der Spurensicherung der aufklärerischen Asien-Erfahrung [...] macht klar, wie fahrlässig Said mit seiner Foucault-Vulgata das Kind mit dem Bade ausschüttete" (Zickgraf 1999). Vgl. auch Antoni 2001: 631.

[5] In einem Beitrag zum 12. Deutschen Orientalistentag in Bamberg (26.–30. März 2001) stellt Olcay Akyildiz diesen Problemkreis anhand seines Vortrags zum „Okzidentalismus in der türkischen Literatur" vor und zitiert eingangs eine programmatische Feststellung des chinesischen Autors Che Xiaomei (*Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*): „Orientalism has been accompanied by instances of what might be termed Occidentalism, a discursive practice that, by constructing its Western other, has allowed the Orient to participate actively and with indigenous creativity in the process of self-appropriation, even after being appropriated and constructed by western Others. [...] This seemingly unified discursive practice of Occidentalism exists in a paradoxical relationship to the discursive practices of Orientalism, and in fact, shares with it many ideological techniques and strategies." (zit. nach http://www.uni-bamberg.de/split/dot/kurz/panel/GruendlerKlemm.htm#Akyildiz, 06.04.2002).
Die Wochenzeitung *Die Zeit* verweist auf die Verwendung des Begriffes Okzidentalismus als Gegenbegriff zu Edward Saids „Orientalismus" durch den Philosophen Avishai Margalit und den auch im Japan-Diskurs relevanten

auch auf Seiten der von ihm jeder Kritik enthobenen „Orientalen" ähnlich strukturierte Diskurse gibt, die ihrerseits die Rollen im Panoptikum der Vorurteile und Stereotypen eindeutig verteilen, jedoch mit umgekehrten Vorzeichen. Als ein besonders ausgeprägtes Pendant zur orientalisierenden Sichtweise Asiens durch den Westen kann die rezente Ideologie des „Asianismus" gesehen werden.

2. Asianismus

In diesem kulturalistischen Gegenangriff, man mag ihn letztlich als Gegenbewegung zum genannten westlichen Orientalismus und Imperialismus sehen und verstehen, wird nun eine prinzipielle Überlegenheit „Asiens" gegenüber dem „Westen" postuliert – einem Westen, den man innerhalb des asianistischen Denkschemas ganz und gar nicht mehr als zivilisatorisches Vorbild sehen mag, sondern vielmehr seinerseits als in Niedergang und Verfall begriffen.

Im Zentrum jener Ideologie, die vor allem in den frühen neunziger Jahren in den sogenannten Tigerstaaten gepflegt wurde, steht der Begriff „Asien", konkret die eine scheinbar gemeinsame, asiatische Identität konstituierende Wertegemeinschaft, welche geographisch und kulturell als Südost- und Ostasien bezeichnet wird. Wie u.a. im Zusammenhang mit einem relevanten Projekt an der Universität Trier festgestellt wurde, stellt jedoch auch der Begriff „Asien" keine authentische Kategorie, keine Eigenbezeichnung der betroffenen Region dar. Vielmehr ist „der Name Asien [...] eine europäische und damit regionsfremde Sprachschöpfung". Asien selbst habe „niemals eine Einheit gebildet" (ZOPS 1997: 3). Aus kulturgeschichtlicher Sicht wäre diese Aussage, besonders im Hinblick auf die buddhistische und konfuzianische Tradition zwar kritisch zu hinterfragen, doch ergibt sich insgesamt das bemerkenswerte Phänomen, daß dem westlichen Orientalismus ausgerechnet mit einem Konzept der regionalen und kulturellen Identität Asiens begegnet wird, das seinerseits auf einer europäischen Kategorie basiert. Inhaltlich könnten die beiden gegensätzlichen Denkwelten antagonistischer nicht sein: Während der „Osten" in seiner orientalistischen Verklärung das Bild eines in

Schriftsteller Ian Buruma (in einem Aufsatz in der *New York Review of Books*, 17. Januar 2002; als Volltext im Internet einzusehen unter: http://www.nybooks.com/articles/15100): „ ‚Okzidentalismus' meint umgekehrt [gegenüber Saids ‚Orientalismus', d. Verf.] eine pauschale Feindseligkeit gegenüber dem Westen – als nie ganz verschwundene kulturelle Tradition im Westen selbst, aber natürlich auch in anderen Kulturen" (Schmidt 2002).

Rückständigkeit erstarrten, Hilfe vom Westen benötigenden und erwartenden Entwicklungsgebiets evozierte, sind in dessen asianistischem Spiegelbild die argumentativen Gewichte seitenverkehrt positioniert.

In jener Debatte, die im wesentlichen um die Existenz spezifischer, kulturell begründeter „asiatischer Werte" kreist, wird der Orientalismus sozusagen mit anderen Vorzeichen in den Westen zurückgespielt. War es spätestens im 19. Jahrhundert die damalige Fortschrittlichkeit der westlichen, europäischen Zivilisation, welche sich in ungebremstem Selbstbewußtsein und Missionseifer über den Orient erhob, so waren es einhundert Jahre später die wirtschaftlich erfolgreichen Regionen Asiens, die mit umgekehrten Vorzeichen nun dem Westen, jetzt allerdings vornehmlich auf die USA zielend, den Spiegel vorhielten. Dem Klischee vom „sinnlichen Orient" in Saids Szenario entspricht nun ein vermeintlich „hedonistischer Westen", der in moralischer Verkommenheit seine alten Werte von Arbeit, Familie, Staat und Gemeinschaft verraten habe. Nun war es das wirtschaftlich prosperierende Asien, welches sich ethisch über den Westen erheben zu können meinte. Ob die Postulierung überlegener asiatischer Werte,[6] die meist mit denen des Konfuzianismus gleichgesetzt werden,[7] als eine pure Reaktion auf die historische Demütigung durch

[6] Die Diskussion um die sogenannten „Asiatischen Werte" („Asian values") ist auch zum gegenwärtigen Zeitpunkt ungebrochen, wie allein ein Blick in das Internet lehrt. Die Suchmaschine Google verzeichnet allein für den Suchbegriff „Asian values" 471.000, für den Begriff „asiatische Werte" 4.090 Treffer. Eine gute, wenngleich auch auf dem Diskussionsstand des Jahres 1998 befindliche Einführung in die Thematik liefern Osiander und Döring (1998), vor allem in Kapitel 2.1 („Politische Debatten und ihre wissenschaftliche Kritik"). Erst nach Abschluß der vorliegenden Arbeit wurde dem Verfasser die journalistisch-populärwissenschaftlich gehaltene Darstellung von Coulmas und Stalpers (1998) bekannt, in der sich auch Anregungen zur Thematik von Orientalismus und Kolonialismus im Kontext der „asiatischen Werte" finden.

[7] Insbesondere in der aktuellen Debatte um die „asiatischen Werte" nimmt der Konfuzianismus eine dominante Stellung ein. Nicht nur von diversen westlichen, sondern auch von ostasiatischen Interpreten werden die ethischen Normen der konfuzianischen Philosophie zur Erklärung der kulturellen Voraussetzungen der Wirtschaftsentwicklung in vielen Ländern Ostasiens herangezogen. Die konfuzianische Gemeinschaftsethik wird insbesondere als Gegenpol zur „individualistischen" Gesellschaftsauffassung des Westens gesehen. Dieses Problem reicht weit in den Bereich der politischen Debatte hinein und berührt so sensible Themen wie etwa die Frage nach der Universalität der allgemeinen Menschenrechte (Anm. der Red.: vgl. hierzu die Beiträge von Han und Chon in diesem Band). Japan nimmt in diesem Kontext eine Sonderstellung ein. Da das Land sich schon seit der Mitte des 19. Jahrhunderts dem Westen zugewandt und seine Strukturen modernisiert hat, lassen sich die Debatten um die „ostasiatischen Werte" nicht ohne weiteres auf Japan übertra-

den Westen zu verstehen ist, als eine Art kulturalistischer Revanche also, oder aber als Ausdruck „ethnienübergreifender Identifikationsmerkmale" (ZOPS 1997: 4) regionaler Kooperationsprozesse, mag dahingestellt bleiben. Doch ist meines Erachtens eindeutig erkennbar, daß ohne die historische Erfahrung des westlichen Imperialismus wie auch deren späterer Aufarbeitung im Sinne von Saids „Orientalismus"-Kritik ein Asianismus-Konzept in der heutigen Form nicht hätte entstehen können.

„Eifrigste Vertreter der Diskussion über Asiatisierung und asiatische Werte sind heute Malaysia und Singapur" (ZOPS 1997: 4). Mit der Asien-Krise, die im Juli 1997 unvermutet von Thailand aus ihren Ausgang nahm, ist es seitdem zwar ruhiger um die angebliche Überlegenheit „asiatischer Werte" geworden, doch gelten die Grundgedanken des Konzeptes nach wie vor. Für die Vielvölkerstaaten Singapur und Malaysia existieren jeweils spezifische, innenpolitische Gründe für den Aufbau ethnienübergreifender Identitäten, die sich in der griffigen Formel des „Asianismus" nutzbringend präsentieren lassen. So ist es auch insbesondere der Ministerpräsident von Malaysia, Mohamad Mahathir, der – neben dem einflußreichsten *elder statesman* Singapurs, Lee Kwan Yew – bis heute als eifrigster Propagandist des Asianismus auch international in den Vordergrund getreten ist.

3. *THE VOICE OF ASIA*

Mahathir hat als Autor mehrerer Werke zu diesem Thema überregionale Bekanntheit erlangt,[8] er erfährt dabei nicht nur Zustimmung, sondern auch massive Kritik für seine Positionen, insbesondere von der demokratischen Opposition im eigenen Land (Hilley 2001). Bereits im Jahr 1995 zeichnete Mahathir als Mitautor eines Werkes, das wie kein zweites zur ideologischen Streitschrift des Asianismus avancieren sollte – einer Art „Bibel" der asiatischen Werte: *The Voice of Asia* (Mahathir und Ishihara 1995).

---

gen. Der Konfuzianismus hat zwar im Verlauf der japanischen Geschichte einen starken Einfluß ausgeübt, doch ist gerade das moderne Japan offiziell vom konfuzianischen Kontext abgerückt. Tatsächlich jedoch kommt dem konfuzianischen Wertesystem auch im gegenwärtigen Japan noch eine wichtige Rolle zu (vgl. ausführlich Antoni 1996).

[8] Die derzeit (www.amazon.com, 11.04.2002) populärsten Bücher Mahathirs gelten der Asianismus-Problematik: zum einen das hier im weiteren behandelte Gemeinschaftswerk mit Ishihara Shintarō (Mahathir und Ishihara 1995) sowie eine neuere Abhandlung *A New Deal For Asia* (Mahatir 2000).

Mahathir entwickelt in seinen Beiträgen das gesamte Kaleidoskop der Kritik am westlichen „Orientalismus" bis hin zur Beschwörung asianistischer Heilswege für die Zukunft. Allein die Kapitelüberschriften liefern die entsprechenden Stichworte: „Western Protectionism", „Asian Glory", „Convert or Die: Christianity's Ultimatum", „Racial Prejudice", „Western Hedonism", „Community and Family" etc. (Mahathir und Ishihara 1995). Mahathir, obgleich selbst ein bekennender Muslim (Mahathir 1993), profiliert sich hier als überzeugter Propagandist der „asiatischen Werte", die letztlich in der Frage des Individuums und seiner Rechte (allgemeine Menschenrechte) ihren ideologischen Kulminationspunkt finden und sich hier als eine äußerst autoritäre Gesellschaftskonzeption zu erkennen geben.[9]

4. Ishihara Shintarō als Ideologe des Asianismus

Für den Japanologen ist das genannte Werk in mehrfacher Hinsicht von großem Interesse. Zum einen wirft die Asianismus-Debatte generell die Frage nach Japans Stellung in diesem Kontext auf.[10] Nicht erst seit Fukuzawa Yukichis (1834–1901) Konzept einer Abkehr Japans von Asien und gleichzeitiger Hinwendung zum Westen in der frühen Meiji-Zeit (1868–

[9] Die Problematik von Universalität vs. Partikularität der allgemeinen Menschenrechte stellt den eigentlichen Kernpunkt der internationalen Debatte um die „asiatischen Werte" dar. Kaum ein Beitrag zum Thema des Asianismus wird diesen Aspekt unbehandelt gelassen. Vgl. hierzu z.B. Sen 1997.

[10] Die Einbindung Japans in den Kontext der Asianismus-Debatte war Thema einer Konferenz an der National University of Singapore: „International Conference for the 20th Anniversary of the Department of Japanese Studies: Asian Values and Japan's Options" (5.–6. Oktober 2001). In der offiziellen Ankündigung heißt es programmatisch: „The origins of the Department of Japanese Studies, National University of Singapore can be traced back to 1979 when Mr Lee Kuan Yew, Prime Minister of Singapore, proposed the idea of establishing a department of Japanese Studies to his Japanese counterpart, Prime Minister Ohira Masayoshi. [...] The conference [...] aims to make a contribution to narrowing the gaps in our understanding of Asian values by examining wider the implications of the Asian value debate from four perspectives: 1) culture and history, with attention to national identity and Asian values; 2) international relations, especially in the context of regionalism; 3) politics on democracy and human rights; and 4) economy and business, with a special focus on state development and corporate management." (aus: http://www.fas.nus.edu.sg/jap/7th_international_conference_of_japanese_studies.htm). Zu Japans schwieriger Position im „Asiatisierungs"-Diskurs der 1990er Jahre vgl. auch Antoni 1996.

1912)[11] ringt Japan um seine Stellung in bzw. gegenüber „Asien". Die ungeklärte kulturelle und gesellschaftliche Position des modernen Japan zwischen West und Ost ist seitdem ein fester Bestandteil des japanischen Identitätsdiskurses. Doch besteht darüber hinaus eine noch weit konkretere und gänzlich eindeutige Beziehung des genannten Werkes zu Japan, ist doch der zweite der beiden Autoren – und eigentliche Initiator des Werkes – niemand anderes als Ishihara Shintarō, ein in Japan außerordentlich populärer Literat und Politiker, den man im gegenwärtigen Europa als einen „Rechtspopulisten" bezeichnen würde.

Das gemeinsam von Ishihara und Mahathir verfaßte Werk wurde bereits im Jahr 1994 in seiner japanischen Originalfassung, unter dem Titel *„NO to ieru Ajia"* (Asien kann NEIN sagen), in Japan publiziert (Mahathir und Ishihara 1994). Die genannte englischsprachige Ausgabe (Mahathir und Ishihara 1995) stellt eine ebenfalls in Japan, im Verlag Kodansha International erschienene Übersetzung des japanischen Originals dar. Die „Bibel des Asianismus" kommt damit aus Japan. Dieser Umstand allein würde noch keine besondere Aufmerksamkeit rechtfertigen – warum sollte eine solche Schrift nicht in einem pluralistischen Land wie Japan verfaßt worden sein –, wäre es nicht ausgerechnet Ishihara Shintarō, der, zusammen mit Mohamad Mahathir als kongenialem Mitstreiter, dem Westen die asianistischen Leviten lesen würde.

5. Verschlechterung des Verhältnisses zu Amerika

Hintergrund all dessen war eine stete Verschlechterung des amerikanisch-japanischen Verhältnisses seit dem Ende des Kalten Krieges. Zu Beginn der neunziger Jahre war in den amerikanischen Medien das sogenannte „Japan-Prügeln" (*Japan bashing*) zu einer beliebten intellektuellen Sportart geworden. Diverse Bestseller dieses Genres gaben in den USA den damals wachsenden antijapanischen Ressentiments weitere Nahrung, bis dann das Einsetzen der japanischen Wirtschaftskrise nach 1992[12]

[11] Wie Fukuzawa Yukichi, der große Propagandist der Westorientierung Japans, bereits im Jahr 1885 in aller Deutlichkeit darlegte, erforderte der Fortschritt Japans eine klare Distanzierung von seinen asiatischen Nachbarn (vgl. Jansen 1992, 105f, 106, Anm. 11). Das abschreckend erscheinende Beispiel des in starren Traditionen verfangenen, Opfer seiner eigenen Schwäche gewordenen Chinas hatte für die Begründer des modernen japanischen Nationalstaats den Westen als neues zivilisatorisches Modell aufleuchten lassen.

[12] Im Bereich der Belletristik ist u. a. Friedman und Lebard 1991, ein Bestseller des Jahres, zu nennen; großes Aufsehen erregte in Japan die extrem Japan-kritische CIA-Studie *Japan 2000* vom 11. Februar 1991 (Dougherty 1991).

ein deutliches Abflauen des amerikanischen Interesses an Japan mit sich brachte.

Doch hatte man sich auf dem Höhepunkt des japanischen Wirtschaftserfolges in den späten 1980er Jahren auch in Kreisen der japanischen Politik und Wirtschaft nicht zimperlich gegeben. Getragen von einer Woge des Stolzes über die so offensichtlich scheinende Überlegenheit des eigenen Landes auf dem Felde der Ökonomie, kam es zu mancher öffentlichen Entgleisung und publizistischen Attacke aus einflußreichen Kreisen Japans. Eine wichtige Wegmarke dieser Entwicklung bildete die unsägliche Bemerkung des damaligen japanischen Premierministers Nakasone Yasuhiro vom September 1986, wonach der Erfolg seines Landes auf einer vermeintlichen „rassischen Homogenität" Japans beruhe, während der angebliche gesellschaftliche Niedergang der USA in deren ethnischer Vielfalt begründet sei.

6. *Japan kann NEIN sagen*

Endgültig aufgeschreckt wurde die damalige amerikanische Öffentlichkeit schließlich durch das Buch eines in dieser Zusammensetzung denkwürdigen Autorengespanns: Morita Akio, Gründer und damaliger Chef des japanischen Weltkonzerns Sony, und der besagte rechtskonservative Politiker und Literat Ishihara Shintarō. Beide riefen in ihrer provozierenden Streitschrift mit dem Titel *NO to ieru Nihon*, „Japan kann NEIN sagen" (Ishihara und Morita 1988), zu größerer Unabhängigkeit, bzw. radikaler Abwendung vom bisherigen Vorbild Amerika auf.[13] In der

[13] Vgl. Morita und Ishihara 1989. Die Thesen des Autorengespanns berührten den sensibelsten Bereich des japanisch-amerikanischen Verhältnisses, die Sicherheitspolitik, und wurden, insbesondere nach dem Ende des ersten Golf-Krieges, in beiden Ländern intensiv diskutiert. Das Original teilweise stark verfälschende (Raub-)Übersetzungen sind auch auf Deutsch erschienen (u.a. Ishihara und Morita 1988 [!]). In den offiziellen Übersetzungen in englischer (Ishihara 1991) und deutscher Sprache (Ishihara 1992) waren die Beiträge Morita Akios, auf dessen eigenen Wunsch hin, nicht mehr enthalten, da sie als geschäftsschädigend für den Sony-Konzern angesehen wurden. Dafür hatte Ishihara seine eigenen Kapitel für diese – von ihm autorisierten – Übersetzungen deutlich ausgebaut. So ergibt sich der Umstand, daß die Übersetzungen von *NO to ieru Nihon* einerseits Passagen aufweisen, die im japanischen Original nicht enthalten sind, andererseits aber die Hälfte der ursprünglichen Beiträge – die von Morita Akio verfaßten – vermissen lassen. Es handelt sich bei diesen Übersetzungen somit eher um eigenständige Publikationen Ishihara Shintarōs.

Folgezeit publizierte Ishihara mit wechselnden Ko-Autoren noch zwei weitere Bände dieses von ihm begründeten neuen Genres (Ishihara *et al.* 1990, Ishihara und Etō 1991), um im Jahr 1994 schließlich gemeinsam mit dem Ministerpräsidenten Malaysias, Mohamed Mahathir, den oben genannten Bestseller *NO to ieru Ajia*, „Asien kann NEIN sagen" (Mahathir und Ishihara 1994), zu verfassen. Dieses Buch, für Ishihara damit schon das vierte in einer Reihe von *NO to ieru*...-Büchern wurde, wie gezeigt, in seiner englischen Übersetzung, als *Voice of Asia* (Mahathir und Ishihara 1995), zum Bestseller in Südostasien und zum ideologischen Leitfaden des neuen, dezidiert antiamerikanischen „Asianismus".

Den Reigen dieses somit gänzlich Ishihara-spezifischen Genres setzte schließlich der Bestseller aus dem Jahr 1998 zur „japanischen Wirtschaft, die NEIN sagen kann" fort (Ishihara 1998), in welchem der Autor die USA für den Niedergang der japanischen Wirtschaft nach dem Platzen der *bubble economy* in den 1990er Jahren verantwortlich macht. Das Buch konnte über längere Zeit hinweg eine Spitzenposition in der japanischen Bestsellerliste halten und scheint noch ganz unter dem Eindruck der Asienkrise von 1997[14] geschrieben. Auch dieser neueste Bestseller des in der japanischen Bevölkerung äußerst populären Politikers[15] – u.a. gewann er im April 2003 zum zweiten Mal in Folge die Wahl zum Gouverneur der Präfektur Tōkyō, mit einem Stimmenanteil von 70,21% – reiht sich somit ein in seine langjährige publizistische „‚NEIN'-sage..."-Abrechnung mit dem Westen.

---

[14] Zu Ishiharas Sicht der Asienkrise vgl. ein Interview im Nachrichtenmagazin *Der Spiegel*, 46/1998: 13.

[15] In japanischen Umfragen zur Popularität von Spitzenpolitikern wird Ishihara stets auch als möglicher Premierminister genannt; vgl. u.a. eine Erhebung der *Asahi Shinbun* vom 28.1.2003, in welcher der amtierende Premierminister Koizumi von insgesamt 22% der Befragten als geeignetster Kandidat bezeichnet wird, vor Ishihara mit 7%, beides vergleichsweise niedrige Werte. Im Juli 2002 wurden noch 20% für Koizumi und 11,3% für Ishihara genannt. In einem Beitrag für die *Washington Post* vom 24. März 2003 bemerkt der Verfasser Doug Struck („Nationalist Keeps Eye on Japan's Top Job", vgl. http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/articles/A16756–2003Mar23.html) u.a. zu Ishiharas politischen Ambitionen: „Despite his many controversies – or perhaps because of them – he [Ishihara, d. Verf.] remains a political force that the establishment cannot ignore. The most recent national opinion poll, taken last April [2002, d. Verf.], showed him with a 78 percent approval rating, a stunning figure in a nation that roundly scorns its politicians". Die deutliche Diskrepanz zwischen den Prozentangaben lassen erkennen, daß Ishiharas politische Positionen zwar große Zustimmung finden, er jedoch nicht als der beste Kandidat für die Position des Premierministers angesehen wird. Ich danke Sven Saaler für die obigen Hinweise.

Offensichtlich reißt seit dem Ende des Kalten Krieges zwischen Teilen der japanischen und der westlichen, d.h. hier vor allem der US-amerikanischen Öffentlichkeit, ein immer breiter werdender Graben interkulturellen Nichtverstehens auf, der Erinnerungen an die jüngere Zeitgeschichte heraufbeschwört. Vorurteile und Ressentiments beider Seiten nähren sich gegenseitig; je mehr Japan verdächtigt wurde, von den USA abzurücken und sich in Richtung „Asien" zu bewegen, desto mehr häuften sich in Japan die Stimmen derer, die rassistische Untertöne im amerikanischen Japanbild wahrzunehmen meinten und generell den ausländischen Druck (*gaiatsu*) auf Japan für alle gegenwärtigen Probleme verantwortlich machen. Der überaus große Publikumserfolg des jüngsten Bestsellers Ishiharas (Ishihara 1998) zeigt die ungebrochene Virulenz dieses Themas.

So kann es nicht verwundern, daß dieser prominente japanische Politiker im April des Jahres 2000 auch international für großes Aufsehen sorgte, als er sich, nicht in literarischer Form, sondern in einer Ansprache[16] gegenüber Vertretern der japanischen Selbstverteidungsstreitkräfte in äußerst abfälliger und diskriminierender Weise mit den in Japan lebenden asiatischen Ausländern befaßte und sich sogar dazu verstieg, im „Notfall" gegen diese gerichtete Militäreinsätze nicht ausschließen zu können. Besonderes Mißfallen rief dabei der Gebrauch eines als äußerst diskriminierend angesehenen Wortes durch Ishihara hervor, mit dem er jene Bevölkerungsgruppe bedachte: *sangokujin* („Personen aus einem Drittstaat").[17]

Damit hatte der prominente Asianist Ishihara, der stets Japans asiatische Vergangenheit wie auch Zukunft in höchsten Tönen beschwor – so spricht er in seinem asianistischen Programm von den Japanern euphemistisch als *onaji Ajiajin* („gleichen Asiaten") (Mahathir und Ishihara 1995: 88) – seine wahre Einstellung gegenüber den „Asiaten" gezeigt. Und es stellt sich die Frage, welcher Hintergrund dem Asianismus Ishiharas tatsächlich zu eigen ist. Wie gezeigt wurde, steht Ishiharas und Mahathirs „Bibel des Asianismus" *The Voice of Asia* (1995) in einer soliden Reihe ähnlicher Werke Ishiharas, die sich jedoch sämtlich und ausschließlich auf Japans vermeintliche Sonderrolle beziehen und dabei einen dezidiert kulturalistisch-nationalistischen, rein japanozentrischen Standpunkt erkennen lassen. Wie fügt sich dieser Umstand ein in die Konstruk-

---

[16] Vgl. den Wortlaut der Rede in *Asahi Shinbun*, 12.04.2000 (http://www.asahi.com/0412/news/politics12011.html).

[17] Nach dem verlorenen Weltkrieg für in Japan befindliche Koreaner und Taiwan-Chinesen verwendeter Ausdruck (eigentliche Bedeutung „Menschen aus einem Drittstaat"; von den Bezeichneten als diskriminierend empfunden, weil sie zu dieser Zeit per Federstrich zu Ausländern gemacht worden waren).

tion jener verklärten asiatischen Einheit, die wir eingangs als Ideologie des Asianismus kennenlernten?

7. Ein japanischer „Orientalismus"?

Hier ist es angezeigt, auf das Werk eines amerikanischen Historikers japanischer Abstammung, Stefan Tanaka, einzugehen, der sich mit den komplexen Hintergründen des japanisch-asiatischen Verhältnisses in ideologiekritischer Weise befaßt hat und dabei zu im vorliegenden Kontext aufschlußreichen Antworten gekommen ist. In seinem Werk *Japan's Orient: Rendering Past into History* (Tanaka 1993) unterzieht der Autor die moderne japanische Sichtweise Asiens einer kritischen Analyse und gelangt zu dem Ergebnis, daß das ideologische Verhältnis Japans zum Kontinent, insbesondere zu China, im Kern dem des kolonialistischen Europas zum sogenannten „Orient" geglichen habe. So wie Europa den „Orient" als abhängigen Hinterhof der eigenen Interessen betrachtete, war demnach auch Japans Perzeption „Asiens" durch einen „orientalistischen" Blick geprägt.[18] Damit hat sich der Kreis überraschend geschlossen, wir sind wieder bei Saids Orientalismus angelangt. Nur ist es diesmal nicht der „Westen", der seinen abschätzigen Blick auf den Osten wirft, es ist vielmehr eine asiatische Macht selbst, Japan, die in den Kategorien des Orientalismus ihre Überlegenheit gegenüber den vermeintlich zurückgebliebenen Nachbarn demonstriert. „Japans Orient", das war vor allem das mit dem präjudizierenden Terminus *„Shina"* belegte Reich der Mitte.[19] Es ist sicher kein Zufall, daß auch Ishihara diesen Begriff heute wieder gegenüber China verwendet.[20] Im historischen Kon-

[18] Die Intentionen des durch den japanischen Blick geprägten Orientalismus zielten stets auf den hegemonialen Wettstreit mit China. Carol Gluck bemerkt in ihrer Rezension des Buches von Stefan Tanaka: „Japan, after all, was part of Europe's Orient, indeed so insignificant a part that it was seldom mentioned while India and China held centre-stage. Instead, Japan extended the orientalist framework and transferred its oppression to China. If Japan was defined as Europe's Other, China became the Other's Other" (Gluck 1993: 9).

[19] Zu diesem Punkt bemerkt wiederum Carl Gluck (1993): „[...] the Japanese orientalists [...] went further, moving beyond comparability to superiority, using the history of *Shina*, their term for China, to prove that Japan alone in Asia exemplified the progressive spirit."

[20] Todd Crowell und Murakami Mutsuko (2000) erläutern dazu: „‚Shina': An antiquated word for China, no longer used by ordinary Japanese but repeatedly uttered by Ishihara. Last year, his public use of the term elicited a formal protest from Beijing".

text kommt in diesem Zusammenhang einem weiteren Begriff – *Tōyōshi* (Geschichte Asiens) – eine zentrale Bedeutung zu, wie Tanaka ausführt (Tanaka 1993: 68–104 und passim). Aus zeitgenössischer japanischer Sicht symbolisierte diese Bezeichnung die inferiore Stellung des von Japan abhängigen asiatischen Kolonialraumes.

Bezeichnend, daß noch heute konservative Politiker Japans die Rechtfertigung des japanischen Imperialismus im 19. und 20. Jahrhundert in Asien mit eben jenen Argumenten zu legitimieren trachten, die Edward Said auf den kolonialistischen Westen anwendet: Der überlegene Part (der Westen, bzw. Japan) müsse dem Unterlegenen (der Orient, bzw. Asien) zu Hilfe eilen.[21] In genauer Übereinstimmung mit dieser Sichtweise betont auch Ishihara die in seinen Augen positiven Auswirkungen des japanischen Kolonialregimes. In Staaten, die früher unter japanischer Herrschaft gestanden haben, wie Südkorea, Taiwan, Hongkong und Singapur, sei ein wirtschaftlicher Aufschwung zu verzeichnen, während die ehemals westlichen Kolonialgebiete heute ausschließlich verarmte Entwicklungsländer darstellten.[22]

Nirgends zeigt sich das japanische Dilemma „Asien" gegenüber deutlicher als in diesem Punkt. Japan als Teil eines sich vor allem antikolonialistisch begreifenden Asianismus-Diskurses wäre damit ein Widerspruch in sich selbst, da es nicht einfach die Seiten wechseln und sich keck in die Reihe der Opfer des Kolonialismus einreihen kann. Ungeachtet aller Versuche, Japans eigene imperialistische Vergangenheit in eine Befreiungsaktion der asiatischen Nachbarn umzudeuten, bleibt in der Region die Erinnerung an die historische Wirklichkeit dennoch wach. Vor allem in China.

8. China und die Frage der asiatischen Hegemonie

Auch in China hat auch das Genre der „NEIN-sage"-Literatur à la Ishihara eine überraschende Adaption erfahren, doch unter gänzlich anderen Vorzeichen als in dessen eigenen Werken: In einem Buch mit dem Titel „China kann NEIN sagen"[23] ist es nicht mehr allein Amerika, das als

[21] Carol Gluck (1993) verweist auf die im Japan der 1920er Jahre vorherrschende Ansicht, „Japan would manage China's affairs better than the Chinese could".

[22] Vgl. Ishihara 1991: 61, 1992: 94f. Diese, vom Autor autorisierten Passagen sind im japanischen Original (Morita und Ishihara 1989) nicht enthalten.

[23] Helmut Opletal bemerkt in seinem Aufsatz „Durch Nein-Sagen zur Weltmacht? Nationalismus in China von Mao Zedong bis Deng Xiaoping" (Opletal

Unterdrücker Chinas begriffen wird, sondern ebenso die ehemalige Kolonialmacht Japan.

Ishihara selbst hat aus seiner kritischen Sichtweise Chinas nie einen Hehl gemacht. So wie die südostasiatischen Staaten als potentielle Verbündete in Ishiharas Asianismus integriert sind, wird China als Konkurrent und Gegner im Kampf um die regionale Führungsposition wahrgenommen. Das Szenario kommt in historischer Perspektive erschreckend bekannt vor: Nicht eine heute notwendig gewordene asiatische Kooperation steht auf dem Spielplan, sondern der alte Kampf um Vorherrschaft und Hegemonie – das wirtschaftlich und gesellschaftlich mächtige Japan im Streit mit dem kulturell und politisch um die Vormachtstellung kämpfenden China. Es darf bezweifelt werden, daß der südostasiatischen Leserschaft von Mahathirs und Ishiharas Streitschrift *The Voice of Asia* diese Hintergründe bewußt sind, ob sie die Tatsache in Rechnung stellen, daß der angeblich asianistische Verbündete Ishihara letztlich doch nur den alten „orientalistischen" Blickwinkel des einstigen imperialistischen Japan pflegt, die Vision eines japanischen Asien also. Daß ihm dabei das analoge Szenario eines asiatischen Japan nicht genehm ist, hat Ishihara spätestens mit seiner erwähnten Ansprache vom April des Jahres 2000 bewiesen.

Damit haben wir den eigentlichen Kern der Problematik erreicht. Bekanntlich sind die japanisch-asiatischen Beziehungen nach wie vor in hohem Maße durch die nicht geklärten Fragen der Zeitgeschichte belastet. Insbesondere das Konzept einer unter japanischer Führung stehenden „Großostasiatischen Wohlstandssphäre" (*Daitō-A kyōeiken*)[24] mit der

1998) zu diesem Thema: „‚China kann NEIN sagen' ist der Titel eines 1996 erschienenen und millionenfach nachgedruckten Bestsellers, der die verbreitete nationalistische Stimmung auf den Punkt bringt: China sollte vor allem den US-amerikanischen Weltmachtallüren die Stirn bieten. Zu zahlreichen durchaus plausiblen Feststellungen und Argumenten zur amerikanischen Politik nach dem Ende des ‚Kalten Krieges' mischen sich auch sehr bedenkliche Aussagen, etwa die Aufforderung an die chinesische Bevölkerung, keine Angst vor dem Krieg mit den Großmächten zu haben, oder die Diffamierung jener, die in China mit ausländischen Firmen zusammenarbeiten als ‚Kompradoren von heute', also als ‚Handlanger von Kolonialisten'".

[24] Das japanische Konzept einer „Großostasiatischen Wohlstandssphäre" in den Kriegsjahren erschließt die historischen Hintergründe der derzeitigen Debatte um Japan in Ostasien. Nach dem weitgehenden Ende des „japanischen Schweigens" in bezug auf die Frage der Kriegsverantwortung hat ein Dialog zwischen den asiatischen Ländern und Japan begonnen, der vielseitig und facettenreich erscheint. So sind Stimmen, besonders aus Malaysia und Vietnam, laut geworden, die einen „Schlußstrich" unter die Geschichte fordern und eine gemeinsame Zukunft entwerfen. Anders verhält es sich mit Korea;

zugrunde liegenden Ideologie des Pan-Asiatismus bzw. Pan-Asianismus[25] ist nach wie vor in Erinnerung. Die ideologischen Implikationen dieses Planes, begrifflich gefaßt in dem aus dem japanischen Altertum stammenden Begriff *hakkō-ichiu*, „die ganze Welt unter einem Dach" (vgl. Antoni 1998b: 262, 267, 277), stehen in engster Verbindung mit dem Identitätsdiskurs und den staats-shintōistischen Vorstellungen um die Universalität des japanischen Nationalwesens (*kokutai*) im Japan des 19. und frühen 20. Jahrhunderts (vgl. Antoni 1998b). Bereits Fritz Opitz (o.J.: 2) schreibt in diesem Zusammenhang: „Der japanische Panasianismus (Ajia-shugi), der sich als eine Bewegung versteht, die Asien von fremder, d.h. westlicher, Bevormundung befreien will, hat seine Wurzeln in der Mythologie des Shintō, der Japan als ein Land der Götter versteht".

In der Tat beherrschte nicht erst im modernen Japan die Frage der eigenen, der „japanischen" Identität die geistige Debatte. Seit den Tagen des Altertums, in denen eine Kaiserin Suiko (592–628) dem chinesischen Herrscher mit dem Anspruch auf Gleichwertigkeit entgegentrat,[26] steht das Verhältnis zu China in diesem Diskurs im Mittelpunkt. Die Auseinandersetzung mit (und die Abgrenzung gegenüber) China kann – überspitzt formuliert – als Generalthema der japanischen Kultur- und Geistesgeschichte bezeichnet werden. In der Moderne kommt eine intensivierte Auseinandersetzung auch mit dem „Westen" hinzu, und Japan sucht seitdem seinen Ort zwischen „Ost" und „West" zu finden und zu definieren. Anhand dieser Debatten offenbart sich in aller Schärfe das grundlegende Dilemma des zwischen dem Westen und Asien stehenden modernen Japan, das seit den Tagen der Meiji-Restauration (1868) den konsequenten Weg einer Einbindung in den „Westen", als Musterbeispiel einer erfolgreichen Modernisierung im westlichen Sinne, gegangen war. Seit dem Eintritt Japans in den Kreis der imperialistischen Weltmächte, spätestens nach dem Sieg im Chinesisch-Japanischen Krieg von 1894/95, sah Japan sich endgültig bestätigt in seiner neuen Rolle der eigenen zivilisatorischen Mission und der damit einhergehenden abwertenden Sichtweise Chinas.

---

hier scheint die außerordentlich kritische Auseinandersetzung mit Japan und den Folgen der Kriegsgeschichte nicht abzureißen. Insgesamt jedoch scheinen sich Tendenzen einer offener werdenden Auseinandersetzung um die kriegsbedingten Probleme Japans in seinem Verhältnis zu Asien innerhalb wie außerhalb Japans abzuzeichnen.

[25] Zur Einführung in diese Thematik vgl. Opitz o.J., insbesondere S. 14–18.

[26] Vgl. *Nihongi*: Suiko 12/4/3 = Nihon Koten Bungaku Taikei, Bd. 68: 180–186; Karl Florenz: *Japanische Annalen, A.D.592–697, Nihongi (Buch XXII–XXX), von Suiko-Tennō bis Jitō-Tennō*. Leipzig 1903: 12–21.

9. Dennoch: Kooperation in Asien?

Doch ob Japan gut beraten wäre, heute wieder den Verlockungen eines erneuten japanozentrischen Asianismus im Sinne der alten panasiatischen Schule, wie wir sie etwa aus den Schriften eines Kita Ikki (1883–1937) kennen,[27] zu folgen, darf bezweifelt werden. So notwendig die Herausbildung einer regionalen Kooperation in Ost- und Südostasien ist, so unverzichtbar erscheint dafür als Grundlage ein Mindestmaß an historischer Aufrichtigkeit. Japans Versuche, sich mit den durch ehemaligen Kolonialismus geprägten und gedemütigten Ländern der Region zu verbünden, ist grundsätzlich zu begrüßen, doch sollte das entscheidende Problem in diesem Zusammenhang nicht übersehen werden: Japan gehört nicht zum Kreis der ehemaligen Kolonialgebiete, sondern ist vielmehr selbst als imperialistische Macht in der Region aufgetreten. Dieser Umstand soll hier nicht historisch vertieft oder gewertet, sondern lediglich als Tatsache vermerkt werden.

Ishiharas Versuche, diese fundamentale Tatsache zu verwischen, sich in eine asiatische Opfermentalität einzuschmuggeln, die ihrerseits auf den traumatischen Erfahrungen eines doppelten orientalistischen Imperialismus beruht, des westlichen wie des japanischen, werden so lange als zwielichtig wahrgenommen werden müssen, so lange die historische Tatsache auch des japanischen „Orientalismus" keine angemessene Berücksichtigung findet. Läßt sich das Konzept des Asianismus, so problematisch es als Ideologie insgesamt auch sein mag, unschwer als eine Gegenreaktion auf die Zumutungen eines in den betroffenen Regionen empfundenen Orientalismus im Sinne Saids dechiffrieren, so eröffnet sich für Japan dieser Lösungsweg nicht. Nun wäre hier der Einwand denkbar, daß auch Japans Weg in den Imperialismus des 19. Jahrhunderts letztlich auf westlichen Druck hin erfolgt sei, doch wäre diese Hypothese meines Erachtens aus geistesgeschichtlicher Perspektive nicht zu verifizieren. Wie an anderer Stelle bereits ausgeführt (vgl. Antoni 1998b: 132, 137, 153), war die japanische Wahrnehmung Asiens, insbesondere Chinas, in maßgeblichen intellektuellen Kreisen bereits der Edo-Zeit (1603–1868) von einer extrem kritischen und abwertenden Sichtweise geprägt. Der Begriff *karagokoro*, das „chinesische Herz" bzw. das „chinesische Denken", bezeichnete für die Theoretiker der Nationalen Schule (*kokugaku*) seit dem 18. Jahrhundert den Inbegriff individueller wie gesellschaftlicher Fehlentwicklung (vgl. Antoni 1996: passim). Hier liegen meines Erachtens die entscheidenden geistigen Wurzeln auch für den späteren Expansionis-

[27] Zu Kita Ikkis Bedeutung für den Asianismus-Diskurs der Taishō- und frühen Shōwa-Zeit vgl. Opitz o.J.: 7–11.

mus des modernen Japan in den asiatischen Raum hinein, ungeachtet der Tatsache, daß in weit früheren Zeiten, so in der Heian-Zeit (794–1185), das offizielle Japan ein positives Bild vom Kontinent gepflegt hatte.[28]

10. Conclusio

Kehren wir zum anfänglichen Bild von einem west-östlichen Drama zurück. Wer in dem orientalistischen Szenario Protagonist ist und wer Antagonist, schien zunächst eindeutig offen zu liegen. Dem Orient, Asien, kam die Rolle des bedauernswerten Opfers zu, während der Westen die alleinige Schurkenrolle zu spielen hatte. Mit dem Auftreten Japans und insbesondere Ishiharas im asianistischen Diskurs geraten diese klaren, simplizistischen Zuordnungen jedoch ins Wanken: Japan als ausschließlich beklagenswertes Opfer eines westlichen Orientalismus? Dieses Bild, so gern es in bestimmten politischen Kreisen Japans auch gezeichnet werden mag, hat vor dem realen historischen Hintergrund keinen Bestand. Wenn ausgerechnet ein Nationalist wie Ishihara Shintarō sich zum Propagandisten der asiatischen Emanzipation und Solidarität stilisiert, ruft dies das Bild vom Brandstifter als Feuerwehrmann hervor.

Die Problematik der japanischen Beteiligung am Asianismus tritt offen zutage: Als ehemalige Kolonialmacht in Teilen der Region, deren Regime nicht emanzipierend wirkte, sondern tatsächlich auf eine hochgradige kulturelle Assimilierung der Kolonialräume an die japanische Kultur, wie am Beispiel Koreas ersichtlich, zielte, kann Japan sich nicht in den Reigen der asiatischen Opfer des westlichen Kolonialismus und

[28] Dafür bietet das Adelsregister *Shinsen shojiroku* (Neues Verzeichnis der Adelsgeschlechter) aus dem Jahre 815 einen sicheren Anhaltspunkt, da von den dort aufgeführten, insgesamt 1177 Adelsgeschlechtern ein erheblicher Teil seine Herkunft auf kontinentale Ursprünge zurückführt. Bereits Bruno Lewin (1976) hat in einer eigenen Untersuchung auf die Bedeutung Koreas für die Formierung der japanischen Kultur hingewiesen. In jüngster Zeit haben diese Fragen höchste politische Aufmerksamkeit erfahren, da Kaiser Akihito persönlich in einer Pressekonferenz anläßlich seines 68. Geburtstages am 23. Dezember 2001 auf den Umstand hingewiesen hat, daß sich unter den kaiserlichen Vorfahren auch solche koreanischer Herkunft befunden hätten. Diese Bemerkung wurde in der koreanischen Presse sofort positiv aufgegriffen, in der japanischen Presse jedoch erst im März 2002 allgemein publik gemacht (vgl. Matsubara 2002: 1): „[...] the Emperor, quoting from the ‚Shoku Nihongi' (‚Chronicles of Japan'), compiled in 797, said the mother of Emperor Kanmu (737–806) had come from the royal family of Paekche, an ancient kingdom of Korea".

Orientalismus einreihen. Dieser Grundwiderspruch ist durch keine asianistische Rhetorik zu beseitigen und kann nur durch eine wahrhaftige historische Auseinandersetzung der ehemaligen Gegner miteinander überwunden werden. Ishiharas Ansatz ist dieser Intention jedoch rigoros entgegengesetzt. Indem er von den Japanern als *ware-ware Ajiajin* spricht (vgl. Mahathir und Ishihara 1994: 154), d.h. von „uns Asiaten", wobei der Duktus dem im japanischen Nationalkonsens sonst üblichen *ware ware Nihonjin* („wir Japaner") entspricht, verschleiert er vorsätzlich die historische Realität. Die Parallelität zwischen den ideologischen Aussagen zu einem Japan, das dem Westen gegenüber „Nein" sagen und einem Asien, das diesen Weg ebenfalls beschreiten könne, erweist, daß es Ishihara in Wahrheit eher darum zu gehen scheint, nicht Japan in Asien zu verankern, sondern vielmehr die von ihm stets als überlegen postulierten „japanischen Werte" nun zu vorbildlich „asiatischen" zu erklären. Asien wird demnach erst dann „Nein" sagen und sich befreien können, wenn es dem japanischen Weg – im Sinne Ishiharas – folgt.

Seinem Ansatz liegt die aus der Kriegszeit wohlbekannte Einschätzung Asiens als einem untergeordneten Partner Japans zugrunde. Dies kommt etwa in der Kriegspropaganda der 1940er Jahre deutlich zum Ausdruck.[29] Lediglich China ist in diesem Konzept nicht lernender Partner, sondern Konkurrent. Die Ablehnung Chinas durch Ishihara geht u.a. aus Aussagen des Autors zur zukünftigen Entwicklung der Volksrepublik China hervor, in denen er offen auf einen staatlichen Verfall des Reichs der Mitte setzt. Wie bereits ausgeführt, hat diese fundamentale Ablehnung Chinas einen festen und bereits seit der *kokugaku* der Edo-Zeit kontinuierlich gewachsenen geistesgeschichtlichen Hintergrund. Auch in dem von Stefan Tanaka beschriebenen und analysierten japanischen Orientalismus ist es die abfällig als *Shina* bezeichnete (s.o.) kontinentale Vormacht, welche den großen Gegner markiert. Ishiharas Asianismus ist

[29] In John Dowers beeindruckendem Werk *War Without Mercy* (Dower 1986) wird u.a. die in japanischen und amerikanischen Propaganda-Filmen der Kriegszeit enthaltene Ideologie analysiert. Auf japanischer Seite wird dabei auch die Märchenfigur des Momotarō als einem Befreier der südostasiatischen Länder vom Joch des westlichen Kolonialismus gezeichnet. Im Film werden die Völker Südostasiens in der Rolle der kulturell unterentwickelten „Dämonen" gezeigt, denen jedoch die Sympathie des Zuschauers gilt, da Momotarō, in der Funktion des klassischen Kultur-Heroen, die Unzivilisierten befreit und zu wahrem Mensch-Sein erhebt. Hier sind die Dämonen eigentlich bemitleidenswerte Geschöpfe, unterjocht von den europäischen, d.h. „weißen" Imperialisten. Der japanische Befreier Momotarō erlöst die südostasiatischen Völker von der Unterdrückung durch den Kolonialismus (vgl. Dower 1986: 254; vgl. ausführlich auch Antoni 1991).

somit nicht nur gegen den Westen und die USA gerichtet, sondern ebenso abweisend gegenüber China; er versucht, dafür das postkoloniale Trauma Südostasiens für seine eigenen Zwecken zu instrumentalisieren.

Für Südostasien könnte die Entwicklung des modernen Japan, in wirtschaftlicher wie gesellschaftlicher Hinsicht, tatsächlich so manches Vorbild liefern, wie dies für einen historisch kurzen Zeitraum bereits um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert geschehen war, als Japan nicht für Militarismus und Imperialismus in Asien stand, sondern für Moderne und geistige Aufklärung. Und auch die Nachkriegsentwicklung könnte Japan in mancher Hinsicht als Modell für Fragen der asiatischen Modernisierung empfehlen. Doch sollten die Versuche eines Ishihara Shintarō, sich zum Wortführer dieser Entwicklung zu machen und sich als Ideologen einer Rückkehr Japans nach Asien zu profilieren, als das gesehen werden, was sie sind: einen Versuch, den alten Wein der Großostasiatischen Wohlstandsspähre in die neuen Schläuche des heutigen Asianismus zu gießen. Eine asiatische Partnerschaft wird auf dieser Basis kaum gedeihen können.

11. Literaturverzeichnis

Antoni, Klaus (1991): Momotarō (The Peach Boy) and the Spirit of Japan: Concerning the Function of a Fairy Tale in Japanese Nationalism of the Early Shōwa Age. In: *Asian Folklore Studies* 50, S. 155–188.

Antoni, Klaus (1993): Das ‚japanische Paradigma' – Stereotypen und Klischees in der Deutung des japanischen Wirtschaftserfolges. In: *Münchner japanischer Anzeiger*, Band 2, S. 3–22.

Antoni, Klaus (1996): Japans schwerer Weg nach Asien – Geistesgeschichtliche Anmerkungen zu einer aktuellen Debatte. In: Hijiya-Kirschnereit, Irmela (Hg.): *Überwindung der Moderne? Japan am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts* (edition suhrkamp, N.F. Band 999). Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 123–145.

Antoni, Klaus (1998a): Japan – das einsamste Land der Erde? Shintō und die internationale Kulturdebatte. In: Gehl, Günther (Hg.): *Zusammenprall der Kulturen? Perspektiven in der Weltpolitik nach dem Ende des Ost-West Konflikts*. Weimar: Dadder (Schriften zur internationalen Kultur- und Geisteswelt, Bd. 17), S. 81–96.

Antoni, Klaus (1998b): *Shintō und die Konzeption des japanischen Nationalwesens (kokutai). Der religiöse Traditionalismus in Neuzeit und Moderne Japans*. Leiden: Brill (Handbuch der Orientalistik, Band V/8).

Antoni, Klaus (2001): „Fakten" kontra „Wahrheit"? Zur ethnographischen Arbeitsweise in der Japanologie. In: Gössmann, Hilaria und

Andreas Mrugalla (Hg.): *11. Deutschsprachiger Japanologentag in Trier 1999. Band 1* (Ostasien – Pazifik. Trierer Studien zu Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur, Bd. 14). Münster, Hamburg, London: Lit Verlag. S. 631–643.

Coulmas, Florian und Judith Stalpers (1998): *Das neue Asien. Ein Kontinent findet zu sich selbst*. Zürich: Verlag Neuer Zürcher Zeitung.

Crowell, Todd und Murakami Mutsuko (2000): Crossing The Line Again. *Asiaweek.com*, 28.04.2000, vol. 26, No. 16. http://www.asiaweek.com/asiaweek/magazine/2000/0428/nat.japan.html, gefunden am 30.04.2000.

Dougherty, Andrew J. (1991): *Japan 2000*. Rouchester: Rochester Institute of Technology.

Dower, John D. (1986): *War Without Mercy: Race and Power in the Pacific War*. New York: Pantheon Books.

Friedman, George und Meredith Lebard (1991): *The Coming War with Japan*. New York: St. Martin's Press.

Gluck, Carol (1993): The Other's Other [Rezension von Tanaka 1993]. In: *TLS*, 10.09.1993, S. 9.

Hilley, John (2001): *Malaysia: Mahathirism, Hegemony and the New Opposition*. London, New York: Zed Books.

Huntington, Samuel P. (1993): The Clash of Civilizations? In: *Foreign Affairs*, 72/3, S. 22–49.

Huntington, Samuel P. (1996): *Kampf der Kulturen*. München, Wien: Europaverlag.

Ishihara, Shintarō (1991): *The Japan That Can Say NO*. New York: Simon & Schuster.

Ishihara, Shintarō (1992): *Wir sind die Weltmacht: Warum Japan die Zukunft gehört*. Bergisch-Gladbach: Gustav Lübbe.

Ishihara, Shintarō (1998): *Sensen-fukoku: NO to ieru Nihon keizai. Amerika no kin'yū-dorei kara no kaihō*. [Kriegserklärung: Die Wirtschaft Japans kann NEIN sagen. Die Befreiung aus der amerikanischen Finanzsklaverei] Tōkyō: Kōbunsha.

Ishihara, Shintarō und Etō Jun (1991): *Danko NO to ieru Nihon: Sengo Nichi-Bei kankei no sōkatsu*. [Japan kann entschieden NEIN sagen: Ein Abriß der japanisch-amerikanischen Nachkriegsbeziehungen] Tōkyō: Kōbunsha.

Ishihara, Shintarō und Morita Akio (1988): *Japan sagt nein: Der neue Trumpf in der japanisch-amerikanischen Beziehung*. Bischhofsheim: Kolumbus-Verlag.

Ishihara, Shintarō *et al.* (1990): *Sore demo NO to ieru Nihon: Nichibeikan no konpon mondai*. [Japan kann dennoch NEIN sagen: Die Grundprobleme zwischen Japan und den USA] Tōkyō: Kōbunsha.

Jansen, Marius B. (1992): *China in the Tokugawa World.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Lewin, Bruno (1976): *Der koreanische Anteil am Werden Japans.* Opladen: Westdeutscher Verlag.

Mahathir, bin Mohamad (1993): *Perspectives on Islam and the Future of Muslims.* Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding.

Mahathir, bin Mohamad und Ishihara Shintarō (1994): *NO to ieru Ajia: Tai Ō-Bei e no kādo.* [Asien kann NEIN sagen: Eine Strategie gegenüber dem Westen] Tōkyō: Kōbunsha.

Mahathir, Mohamad (1999): *A New Deal For Asia.* Subang Jaya, Selangor Darul Ehsan, Malaysia: Pelanduk Publications.

Mahathir, Mohamad und Ishihara, Shintaro (1995): *The Voice of Asia: Two Leaders Discuss the Coming Century.* Tokyo: Kodansha International.

Matsubara, Hiroshi (2002): Emperor's remark pours fuel on ethnic hot potato. *The Japan Times*, 12.03.2002, S. 1.

Morita, Akio und Ishihara Shintarō (1989): *NO to ieru Nihon: Shin nichibei kankei no kādo.* [Japan kann NEIN sagen: Eine Strategie für die neuen japanisch-amerikanischen Beziehungen] Tōkyō: Kōbunsha.

Opitz, Fritz (o. J.): *Japans Panasiatisches Programm – von Kita Ikkis „Neuorganisationsplan" zu Konoes „Wohlstandssphäre".* Social and Economic Research on Modern Japan. Berliner Beiträge zur sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen Japan-Forschung. Occasional Papers, Nr. 13. Ostasiatisches Seminar, FU Berlin.

Opletal, Helmut (1998): Durch Nein-Sagen zur Weltmacht? Nationalismus in China von Mao Zedong bis Deng Xiaoping. In: *Beiträge zur historischen Sozialkunde.* 4/28, S. 171–178.

Osiander, Anja und Ole Döring (1998): *„Asiatische Werte" als kulturelle, wirtschaftliche und politische Herausforderung für Europa: Eine Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Forschungsansätze und Vorschläge zur Förderung asienbezogener geisteswissenschaftlicher Forschungsschwerpunkte.* Hamburg: Institut für Asienkunde.

Osterhammel, Jürgen (1998): *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert.* München: C. H. Beck.

Said, Edward (1978): *Orientalism.* New York: Pantheon Books.

Schmidt, Thomas E. (2002): Wer globalisiert wen? *Die Zeit* Nr. 11, 07.03.2002, S. 37.

Sen, Amartya (1997): Human Rights and Asian Values. In: *The New Republic,* 14.07.–21.07.1997. http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/sen.htm, gefunden am 08.08.1999.

Tanaka, Stefan (1993): *Japan's Orient. Rendering Past into History.* Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.

Watson Andaya, Barbara (1999): *Area Studies: A Victim of Globalism and the Hegemony of Presentism.* http://www.hawaii.edu/movingcultures/barbara.html, gefunden am 08.08.1999.

Zickgraf, Hanno (1999): Der vornehmste der Kontinente. Die Aufklärung war vorbildlich. In: *Süddeutsche Zeitung*, 07./08. August 1999.

ZOPS (Zentrum für Ostasien-Pazifik-Studien, Universität Trier) (Hg.) (1997): *Asiatisierung Asiens – Ein Forschungsprojekt. Antrag des Zentrums für Ostasien-Pazifik-Studien, Universität Trier*, Verfaßt von Klaus Antoni, Christoph Antweiler, Hilaria Gössmann, Thomas Heberer, Hanns W. Maull, Karl-Heinz Pohl, Klaus-Georg Riegel.

Nationale Selbstbehauptung in Japan durch Wissenschaft, Technik und Industrie

Matthias Koch

Einleitung

Dieser Beitrag untersucht Grundprobleme der nationalen Selbstbehauptung Japans durch Wissenschaft, Technik und Industrie und damit in Zusammenhang stehende Streitfragen der Besonderheit des japanischen Entwicklungsweges. Hierbei wird das Verhältnis von regionaler bzw. nationaler Identität, Universalismus und Kulturrelativismus beleuchtet und die Entstehung der japanischen Wissenschafts- und Technikgeschichtsschreibung als Abbild der erfolgreichen Selbstbehauptung diskutiert, die wiederum Grundlage für den Selbstbehauptungsdiskurs wurde. In diesem Selbstbehauptungsprozeß hat die japanische „Übersetzungskultur" eine besondere Rolle gespielt, da Termini technici sowie Elementar- und Spezialwissen aus neuen und sich rasch entwickelnden – zunächst vor allem naturwissenschaftlich-technischen – Disziplinen übersetzt und vermittelt werden mußten. Nachdem Japan sich im Prozeß der nationalen Selbstbehauptung innerhalb von einem Jahrhundert zur zweitgrößten Weltwirtschaftsmacht entwickelt hat, kann man an dem im Jahr 2000 ausgelösten und seit mehr als drei Jahren nicht abebbenden Nobelpreisboom etwas über den maßlosen Charakter der Selbstbehauptungskategorie und die Volatilität der Beurteilungsmaßstäbe für erfolgreiche nationale Selbstbehauptung lernen. Ausgewählte Aspekte der Debatte über den Charakter und die Entwicklung des japanischen Kapitalismus, die in der Zwischenkriegszeit seit dem Ende der Taishō-Demokratie (ca. 1905–1925) eine überragende Bedeutung für die Entwicklung der Sozialwissenschaften in Japan besaß, zeigen, daß die nationale Selbstbehauptung im politischen Widerstreit diametral entgegengesetzter ideologischer Positionen ein Anliegen ist, das linken und rechten Radikalismus, wenn nicht versöhnt, so doch transzendieren kann. Schließlich wird der Abschnitt „Niederlagen und Erfolge Japans: Lehren aus 160 Jahren Moderne" zeigen, daß der nationale Selbstbehauptungsdiskurs lebendig, vital und aktuell ist.

Selbstbehauptung zwischen oder jenseits von Universalismus und Kulturrelativismus?

Diesem Beitrag liegt die Hypothese zugrunde, daß sich mit dem in sich selbst verdrehten, janusköpfigen Begriff der Selbstbehauptung annähernd jede Perspektive als Agens und als Patiens einnehmen läßt und Selbstbehauptung abstrakt und ohne Konkretion durch definierte Ziele für sich genommen eine maßlose, praktisch unrealisierbare Aufgabe darstellt. Selbstbehauptung ist nationalgesellschaftlich, zwischenstaatlich und regional elementar und ubiquitär. Selbstbehauptungsdiskurse[1] werden weltweit geführt, besitzen einen universalen Charakter und gelangen in aller Regel nur zu vorläufigen Endpunkten. Regionale und nationalstaatliche Selbstbehauptung sowie zugehörige Ideologien besaßen und besitzen seit langem eine große Bedeutung in und für die Politik. Regionalismus und Nationalismus scheinen unabhängig von hierarchischen und stratifikatorischen Differenzierungen, jenseits von gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Funktionen das Denken und Urteilen des modernen politisierten Bewußtseins zu dominieren. Das gilt nicht nur für die Dialektik von nationaler Selbstbehauptung und damit in Verbindung stehenden Ideologien in Japan oder anderen asiatischen Ländern, sondern auch für solche in Europa oder Deutschland, wie zum Beispiel das im Jahr 2000 von Altbundeskanzler Helmut Schmidt vorgelegte Buch *Die Selbstbehauptung Europas. Perspektiven für das 21. Jahrhundert* zeigt. Als Abstraktion gefaßt liegt Selbstbehauptung und Selbstbehauptungsideologien nach der Definition von Laclau und Mouffe in der Konsequenz eine virtuell feindliche oder zumindest als feindlich wahrgenommene Umwelt zugrunde, in der einem Selbst eine mit Wille und Bewußtsein ausgestattete Entität als Agens in störender Weise gegenübertritt oder gegenübertreten könnte.

Die Mehrzahl der Selbstbehauptungsdiskurse wird regional und national oder aus regionaler und nationaler Perspektive geführt und hängt eng mit regional oder national als quasi vorgefunden definierter und akzeptierter Identität, Staatlichkeit, dem Nationalstaat und dem Phäno-

[1] Den Diskurs-Begriff haben Laclau und Mouffe folgendermaßen bestimmt: „We will call *articulation* any practice establishing a relation among elements such that their identity is modified as a result of the articulation practice. The structured totality resulting from the articulatory practice, we will call *discourse*. A discursive formation is not unified either in the logical coherence of its elements, or in the a priori of a transcendental subject, or in a meaning-living subject à la Husserl, or in the unity of an experience" (Laclau und Mouffe 1985: 22).

men des Nationalismus zusammen. Nationale Selbstbehauptungsideologien sind verwandt mit der Schutzlüge, der Notlüge und der beschönigenden Lüge, insofern die interessierte oder interessegeleitete Interpretation der Welt die Wirklichkeit mehr oder weniger bewußt verzerrt und verfälscht. Augenfällig wird der Charakter von Selbstbehauptungsideologien auch und gerade auf dem Feld der Geschichtsbilder und im Bereich der internationalen Beziehungen. Das gilt für Geschichtsbilder, weil die Siegermoral und die militärische Stellung in der Welt Perspektive und Beurteilungsmaßstab vorgeben, und internationale Beziehungen, weil geopolitische Einheiten ihre partikularen Interessen nicht unverblümt als solche gegeneinander vorbringen, sondern in aller Regel mit dem Verweis auf einen Kanon unwidersprechlich guter Ziele und abstrakter höherer Werte wie Frieden, Freiheit und Menschenrechte oder vorgestellte Subjekte wie Vorfahren, Gott und Geschichte zusammen mit jeweils gegeneinander in Anschlag gebrachten Drohungen. Selbstbehauptungsideologien eignet typologisch ein eingebildeter oder tatsächlicher Dienst an einem wie auch immer definierten Bonum communis und die Berufung auf ethisch höhere Zwecksetzungen. Dabei schließt die staatlicherseits sich hoher Wertschätzung erfreuende und deshalb allseits geförderte Vaterlandsliebe die Parteinahme für einen anderen Staat aus, und jedes prinzipielle, nichtselektive Ja zur Nation schließt außenpolitische Intoleranz mit ein. In diesem Zusammenhang könnte man die identitätsstiftende Qualität der Sprache anzweifeln, die für sich einzig eine Voraussetzung darstellt, Interessen, Urteile und Argumente auszutauschen. Auch der Geburtsort stiftet noch keine deutsche / europäische oder japanische / asiatische Identität, gleichwohl jeder Mensch per Geburt automatisch in den Besitz einer regionalen und nationalen Identität gelangt, wenn er als Staatsbürger in einem hoheitlich markierten Territorium geboren worden ist. Daß dieser Vorgang bis auf die Geburt selbst kein naturgegebener Sachverhalt ist, kann man am Zustandekommen der jeweiligen historischen Staatsgrenzen studieren.

Das Nachdenken über die Dinge der Natur und der Gesellschaft ist so alt wie die Menschheit, transhistorisch und universell. Die Denktätigkeit von mit Wille und Bewußtsein ausgestatteten Individuen selbst und die Resultate eines mehr oder weniger sachgerichteten Verstandeseinsatzes waren – notwendigerweise von Zufällen und Irrtümern begleitet – zu allen Zeiten in allen Gesellschaften an bestimmte förderliche Bedingungen, wie zum Beispiel Arbeitsteilung, überschüssige Herstellung von Lebensmitteln und Freistellung von diversen Notwendigkeiten der Reproduktion, gebunden. Darüber hinaus war wissenschaftliche Tätigkeit lange Zeit in allen menschlichen Gesellschaften ein Epiphänomen, ein Nebenprodukt zahlreicher gesellschaftlicher Funktionen. Wissenschaft

als Beruf und Wissenschaft als Fabrik (*kagaku no kōjōka*) ist eine neuzeitliche Erscheinung.

Historische Umstände führten zu Barrieren zwischen den Trägern von wissenschaftlich-technischem Wissen und erschwerten den Informationsaustausch, so daß vorhandene persönliche Arbeitsresultate auf gesellschaftlicher Ebene eher ausnahmsweise und zufällig denn systematisch zu wechselseitiger intellektueller Befruchtung kommen konnte. Trotzdem oder gerade deswegen sind die Papinsche, die Newcomensche und die Wattsche Dampfmaschine, die Whitneysche Entkörnungsmaschine, die Stephensonsche Lokomotive und ein paar das Fabriksystem fordernde und revolutionierende Spinn- und Webmaschinen sowie neue Verfahren zur Stahl- und Eisengewinnung als *die* Ingredienzien der Industriellen Revolution von einem Dutzend unabhängig voneinander forschender und experimentierender Wissenschaftler, Techniker und Erfinder realisiert worden und führten in der selbsternannten ältesten Demokratie der Welt sogar dazu, daß man nach zweieinhalb Jahrhunderten Sklaverei diese offiziell abschaffte.

Die wichtigsten Mittel der modernen Wissenschaft sind das technische Instrument, das komplexe Phänomene zu zergliedern erlaubte sowie die abstrahierende, analytische Ratio, die sich nicht mehr in erster Linie mit dem Warum eines Vorgangs, sondern mit dem Wie, dem Mechanismus befaßt (Diederich 1974; Diemer 1977). Wissenschaft als dialektische Sequenz von Problemstellung, Lösung und neuer Problemstellung durch das Aufstellen, Infragestellen und Verwerfen von Theorien führte im großen Strom der Kulturgeschichte zu ungezählten Entdeckungen und Erfindungen, bis hin zu wissenschaftlichen Großleistungen, wie die Entdekkung der Gravitations-, der Relativitäts- und der Quantentheorie (Asimov 1989; Asimov 1992; Urushibara *et al.* 1999; Kitayama *et al.* 2000). Die im klassischen Paradigma der Technikphilosophie angelegten Werkzeuge (Artefakte) entstehen durch Organprojektion (Kapp 1877) und in Erweiterung dieser These durch Exteriorisierung menschlicher organischer und geistiger Fähigkeiten (Sachsse 1978). Darin erschöpft sich aber vermutlich nicht die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Wissenschafts- und Technikgeschichte und somit auch nicht die des technikphilosophischen Nachdenkens. Schon jetzt darf man die Hypothese wagen, daß aufgrund von neuen Informations- und Kommunikationstechnologien im Laufe der Evolution des digitalen Zeitalters konzeptionell vollkommen neue technikphilosophische Paradigmen entstehen werden.

Die Sozialgeschichte der Wissenschaft und die sogenannte reine Wissenschaftsgeschichte als eine lineare „Geschichte des Erfolgs" (*seikō no rekishi*) darzustellen, kann man nachträglich als einen der produktiven Hauptfehler der nationalorientierten Wissenschaftshistoriographie be-

zeichnen (Hiroshige 1973: 3), ebenso könnte man diese Tatsache als Hinweis auf ihren dienenden Charakter begreifen. Erst in der neueren Zeit wird in japanischen Einführungen zur Wissenschaftsgeschichte (*kagakushi gairon*) wie selbstverständlich die „cui bono"-Frage gestellt und kosmopolitisch beispielsweise die Rolle der Wissenschaft im Krieg beleuchtet (Shibuya *et al.* 1997: 167–175).

Es ist eine Grundannahme der Wissenschaft von der Wissenschaft, der Wissenschaftstheorie als Metatheorie der Wissenschaft, die sich mit der Natur des methodisch erworbenen Wissens und nicht mit dem Erwerb dieses Wissens selbst beschäftigt, daß Wissenschaft und Technik bzw. Technologie *eo ipso* weder *westlich* noch *asiatisch* sind. Naturwissenschaftliches und ingenieurwissenschaftliches Wissen ist kein Attribut einer Region, keine Konstruktion eines bestimmten Kulturkreises und gilt insofern als *objektiv*, als Theorien und Experimente personenunabhängig überprüfbar sein müssen (Nagai 1994; Takashima 1993).

Wissenschaftsexterne Faktoren für Entwicklung und Innovation, wie zum Beispiel rivalisierende Herrscher, neue Kommunikationsmöglichkeiten von Erfindern und Entdeckern, Technikern und Wissenschaftlern sowie die Verknüpfung vormals isolierter Wissensgebiete haben dazu geführt, daß erstens die Wissensmenge rasch anwuchs und sich zweitens der Zeitpunkt von der Aufstellung einer Theorie als Voraussetzung für eine Erfindung bis hin zu einer darauf gründenden Innovation und deren Verbreitung seit dem 18. Jahrhundert enorm verkürzt hat. Das gilt auch für Erfindungen, deren theoretische Erklärung mit einer zeitlichen Verzögerung nachgeliefert werden muß(te). Seit die Bedeutung der Wissenschaften durch „wissenschaftliche Revolutionen" (Kuhn 1976) exponentiell zugenommen hat, werden bestimmten Perioden diese prägende Wissenschaften zugeordnet, so dem 17. Jahrhundert die Mathematik, dem 18. Jahrhundert die Physik, dem 19. Jahrhundert die Chemie und dem 20. Jahrhundert die Biologie. Solche schablonenartigen Zuordnungen werden in der japanischen Wissenschaftsgeschichtsschreibung einerseits weitgehend widerspruchslos akzeptiert, wie zum Beispiel in der Aussage: „Die moderne Wissenschaft, wie sie sich seit dem 17. Jahrhundert entwickelt hat, fußte auf dem westlichen Rationalismus (*seiō gōrishugi*) in den Naturwissenschaften (*shizen kagaku*) und dem analytischen Reduktionismus (*bunsekiteki yōso kangenshugi*) einer mechanistischen Naturauffassung (*kikaironteki shizenkan*)" (Sugano *et al.* 1988: i). Auf der anderen Seite: Die Rede von der „Wissenschaftsgeschichte als einer ‚Festung des westlichen Imperialismus'" (*kagakushi ga ‚seiyō teikokushugi no toride'*) galt in der japanischen Wissenschaftshistoriographie lange Zeit entweder als Begründung, warum man sich nicht mit westlicher Wissenschaftsgeschichte beschäftigen sollte, und zugleich als eine Art von Defätismus und zwingender Grund, warum

man sich trotzdem unbedingt *auch* mit vergleichender Wissenschaftsgeschichte (*hikaku kagakushi*) beschäftigen müsse (Nakayama und Ishiyama 1987: 130). Insbesondere japanische Anthropologen haben kritisiert, daß die moderne Wissenschaft als Erbe des Westens dazu geführt hat, daß die „Wissenschaftsgeschichte als die letzte Bastion der einseitig westlich zentrierten Wissenschaftsgeschichte" (*kagakushi wa seiyō chūshinshugi no saigo no toride*) verblieben ist (Nakayama und Ishiyama 1987: 118).

Eine „Übersetzungskultur" im Übergang zur Moderne

Bei der Nutzbarmachung der Wissenschaften zum Zwecke der nationalen Selbstbehauptung spielte Sprache eine besondere Rolle. Die Fortentwicklung der japanischen Sprache zu einem adäquaten Werkzeug zur Beschreibung, Erklärung und Aneignung der sich permanent verändernden Welt sowie die Schaffung einer Übersetzungskultur waren wichtige Aspekte im Prozeß der Selbstbehauptung Japans. Die Kennzeichnung Japans als „Übersetzungskultur" (*hon'yaku bunka*) wird in Japan als historischer Prozeß einer mehr oder weniger hoheitlich kontrollierten Übertragung, Aufnahme und Verarbeitung fremden Wissens für staatspolitisch-administrative, militärische, religiöse, wissenschaftliche, handwerkliche, landwirtschaftliche und industrielle Zwecke verstanden. In diesem Zusammenhang unterscheidet man grob zwischen dem Kulturtransfer vom chinesischen Festland und der koreanischen Halbinsel seit dem Altertum und dem aus Europa seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts sowie aus Nordamerika seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Dem europäisch-japanischen Technologietransfer der Moderne seit der Meiji-Zeit (1868–1912) gingen zwei Kultur-, Wissens- und Technologietransfers voraus. Die erste Welle erfolgte durch die sogenannte „Wissenschaft der südlichen Barbaren" (*nanban kagaku*) zwischen 1543 und 1639, wie die früheste Begegnung mit der Wissenschaft portugiesischer und spanischer Christen in Japan bis zum Verbot des Christentums in Japan genannt wird. Die zweite Welle basierte auf den Kyōhō-Reformen des achten Shōgun Tokugawa Yoshimune (1684–1751), der in den drei Jahrzehnten seiner Regentschaft zwischen der Ära Kyōhō und der Ära Enkyō (1716–1745) unter anderem das Einfuhrverbot für westliche Bücher aufhob und die Diffusion europäischen Wissens im Jahr 1720 unter die Kontrolle der Bakufu-Zentralregierung stellte. Seitdem begann während der Tokugawa-Zeit (1603–1867) die Entwicklung und Blüte der „Holländischen Wissenschaften" (*rangaku*) oder auch „Westlichen Wissenschaften" (*yōgaku*) in Japan, worunter im 17. und 18. Jahrhundert in erster Linie Medizin, Mathematik und Astronomie gefaßt waren und zu

denen sich seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts weitere, auch und gerade militärisch und industriell relevante „praktische Wissenschaften" (*jitsugaku*) gesellten. Das Lesen und der Besitz holländischer Bücher und der Verkehr mit Ausländern waren während der Tokugawa-Zeit streng reglementiert, und Zuwiderhandlungen konnten mit der Todesstrafe geahndet werden. Tokugawa-Dolmetscher (*tsūji*), die wegen der Restriktionen nicht selten nur wenige Hundert Vokabeln beherrschten, aber aufgrund ihres Kontaktes mit Ausländern Beispiele westlichen Wissensvorsprunges aus erster Hand kannten, wurden häufig selbst Rangaku-Studenten und Yōgaku-Lehrer.

So hatten astronomische, mathematische und medizinische Pionierübersetzungen aus den 1770er Jahren nicht einfach nur die Gründung neuer Schulen zur Folge, sondern wirkten viel tiefgreifender, nämlich disziplinenbildend. Die sukzessive Etablierung einer neuen Übersetzungskultur förderte die Wissenschaften insgesamt, aber erst seit der Bakumatsu-Zeit (1853–1867) und danach vor allem seit der „Meiji-Revolution" (Jansen 2000: 333–370) wurde die Übersetzungskultur durch Zentralisierung und Institutionalisierung signifikant forciert (Shimizu 1955; Sugita 1942; Ogawa 1973). Diese Kultur wirkt bis heute insofern nach, als Übersetzungen auch in der heutigen Wissenschaftslandschaft allgemein ein hohes Ansehen genießen. So ist es durchaus keine Seltenheit, daß westlichsprachige Bücher, die japanische Wissenschaftler für wichtig erachten, in mehr als drei Übersetzungen vorliegen.

Schriftlichkeit und die Prägung neuer Wörter für Ideen, wie zum Beispiel die heliozentrische Theorie (*chidōsetsu*) und die ptolemäische Theorie (*tendōsetsu*) sowie für Artefakte, das heißt Technik im materialen und im formalen Sinn, waren der harte Kern dieses Prozesses. Der Begriff der „Übersetzungskultur" ist auch insofern passend, als höhere Bildungseinrichtungen in Japan wie die seit der Meiji-Zeit nach und nach gegründeten Kaiserlichen Universitäten (*teikoku daigaku*) Tōkyō, Kyōto, Tōhoku, Kyūshū, Hokkaidō, Ōsaka und Nagoya häufig auf eine ältere Tradition als Übersetzungs- und Versuchsanstalten zurückblicken konnten (Haga 2000; Yanabu 1978).

Das Bild der westlichen Wissenschaft war aus japanischer Sicht zunächst ausschließlich geprägt vom Blickwinkel des materiell Anfaßbaren, des physikalisch Konkreten und des praktisch Nützlichen und Gewinnbringenden, erst mit dem Übergang von der Meiji-Zeit zur Taishō-Zeit vermittelte man in Japan auch den sogenannten *kagaku no seishin* [Geist der Wissenschaft] (Tsuji 1973: 201), so daß seit den 1910er Jahren eine Reihe von Werken zum abstrakten Begriff (*gainen*) und zur formalen Logik von Wissenschaft erschien (Gulick 1914; Tanabe 1915 und 1918; Hirabayashi 1922). Dieser Umstand wurde herangezogen, um das lange

Zeit weithin hohe Ansehen von *kagaku* [Wissenschaft] und *kagakushugi* [Szientismus] in Japan zu verstehen (Suzuki 1981: 61).

Ein Grund, warum Unterrichtsveranstaltungen an der Kaiserlichen Universität Tōkyō (Tōkyō Teikoku Daigaku) in der ersten Dekade auf der Grundlage von fremdsprachigem Lehrmaterial in Englisch, Deutsch und Französisch etc. abgehalten wurden, war zum einen die Unfähigkeit der zahlreichen ausländischen Lehrer, Japanisch zu sprechen. Gleichzeitig war jedoch auch der Prozeß der Übersetzung fremdsprachiger Begriffe ins Japanische noch nicht genügend fortgeschritten. Für die Mehrzahl der wissenschaftlichen Disziplinen galt jedoch, daß ausländische Lehrer seit der zweiten Hälfte der 1880er Jahre zunehmend entbehrlich wurden. Dies galt auch für das Gros fremdsprachiger Fachausdrücke, wobei zu beachten ist, daß naturwissenschaftliche, ingenieurwissenschaftliche und medizinische Termini technici im allgemeinen früher als gesellschaftsbezogene und geisteswissenschaftliche Begriffe ins Japanische übersetzt wurden (Ueno 1968; Kanai 1976; Ishibashi und Ogawa 1969).

Als während der Meiji-Zeit an der Kaiserlichen Universität Tōkyō die Fakultäten für Recht (*hōgakubu*), Literatur (*bungakubu*), Naturwissenschaften (*rigakubu*) und Medizin (*igakubu*) etabliert wurden, konnte man noch über Jahrzehnte hinweg an der Zahl der Absolventen und des Lehr- und Forschungspersonals die absolute Dominanz der Natur- und Ingenieurwissenschaften, sowie der Medizin und der Rechtswissenschaft erkennen. So bestand die Naturwissenschaftliche Fakultät (*rigakubu*) aus fünf Fachbereichen für Chemie (*kagakuka*), für Mathematik, Physik, und Astronomie (*sūgaku, butsurigaku, seigakuka*), für Biologie (*seibutsugakuka*), für Ingenieurwissenschaften (*kōgakuka*) und für Geologie, Bergbaukunde und Hüttenwesen (*chishitsugaku saikōgakuka*). In diesem Entwicklungsstadium waren die Ingenieurwissenschaften ein Teil der Naturwissenschaften. Erst in der zweiten Hälfte der 1880er Jahre wurden die Ingenieurwissenschaften ein eigenständiger Fachbereich in Form des Kōgakubu bzw. der Kōka Daigaku. Die Übertragung des Schriftzeichens *kō* fiel leicht, da es durch eine aus vier Schriftzeichen bestehende Sammelbezeichnung für Samurai (*shi*), Bauern (*nō*), Handwerker (*kō*) und Händler (*shō*) in der feudalen bzw. vormodernen Gesellschaftsordnung bereits mit dem Begriff *shinōkōshō* eingeführt und somit als *monozukuri no gakumon* [Wissenschaft vom Herstellen konkreter Dinge] eingängig war und natürlich klang (Itō 2002; Tōkyō Daigaku Hyakunenshi Henshū Iinkai 1987; Tōkyō Daigaku Shuppankai 1977).

Ein Indiz für das Niveau der japanischen Übersetzungskultur, der ein diffuses „Unterlegenheitsgefühl" (*rettōkan*) (Tsuji 1973: 7) und ein ebensolches „Überlegenheitsgefühl" (*yūetsukan*) zugleich eignen soll (Ōmori 1996: 3), ist die Aufnahme japanischer Lehnworte in die chinesische und die koreanische Sprache seit der Meiji-Zeit. Japan hatte im Laufe von

zwei Jahrtausenden viele Kulturgüter aus China und Korea übernommen, adaptiert und weiterentwickelt, darunter am augenfälligsten die chinesischen Schriftzeichen. Auf der anderen Seite stammen von den rund zehntausend Ausdrücken, die während des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts in die chinesische Sprache aufgenommen wurden, rund ein Zehntel Lehnworte aus dem Japanischen. Diese etwa tausend Worte sind vor allem in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts rezipiert worden, als Japan China politisch und militärisch zu unterjochen versuchte und in der Zwischenzeit so in der Hoch- und Alltagssprache aufgegangen, daß vielen Chinesen die japanische Herkunft jener Wörter in ihrer aktuellen Bedeutung unbekannt ist.

Heute kann man die existentielle nationale Selbstbehauptung Japans mit Hilfe einer „Übersetzungskultur" im engeren Sinne insofern als Geschichte betrachten, als das Gros fremdsprachiger Fachliteratur von Japanern im Original rezipiert wird. Ein Indiz dafür ist die Tatsache, daß in der gesamten zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die überwiegende Zahl der Übersetzungen ins Japanische aus dem Bereich der unterhaltenden, schöngeistigen Literatur stammte (Koch 2001: 45–76).

Selbstbehauptungshistoriographie, oder: Ein, zwei, drei, viele japanische Nobelpreise!

Nationale Selbstbehauptung ist ein Haupt- und Generalthema derjenigen jungen Disziplinen in Japan, die durch die Auseinandersetzung der Geistes-, Gesellschafts-, Natur-, Ingenieur- und Medizinwissenschaften mit geschichtswissenschaftlichen Theorien und Methoden entstanden sind: Der Wirtschaftsgeschichte (*keizaishi*), der Unternehmensgeschichte (*keieishi*), der Industriegeschichte (*sangyōshi*), der Wissenschaftsgeschichte (*kagakushi*), der Technikgeschichte (*gijutsushi*) und der technikorientierten Sozialgeschichte (*shakaishi*). Die Entstehung dieser Wissenschaften selbst ist ein Resultat der geistigen und politisch-militärischen Auseinandersetzung Japans mit der Welt und ist ein Bestandteil des Selbstbehauptungsdiskurses. Diese Wissenschaften bearbeiten häufig dasselbe Objekt mit unterschiedlichen Methoden und voneinander abweichenden Fragestellungen auf verschiedenen Untersuchungsebenen.

Die moderne Wirtschafts- und Industriegeschichte wurde in Japan zunächst weniger von Historikern als von Volkswirten erforscht, die sich von längeren Untersuchungszeiträumen sowie von einer Kombination chronologischer Längsschnitte mit systematischen Querschnitten für ihr spezifisches Erkenntnisinteresse einen Gewinn versprachen. Inbesondere aus der zunächst in erster Linie makroökonomisch orientierten Wirt-

schaftsgeschichte (*keizaishi*), die wissenschaftsgeschichtlich aus der Nationalökonomie und der Historiographie entstand, ging später die mikroökonomisch orientierte Unternehmensgeschichte (*keieishi*) oder auch *Business History* bzw. *Company History* sowie die Industriegeschichte (*sangyōshi*) hervor. Letztere beschäftigt sich in erster Linie mit spezifischen Branchen der Leicht- und der Schwerindustrie, die sich aus der industriellen (R)evolution heraus entwickelt haben. Aus der Wirtschaftsgeschichte und der Unternehmensgeschichte gingen in Verbindung mit anderen naturwissenschaftlich-technischen Disziplinen neue Teildisziplinen wie die Wissenschaftsgeschichte (*kagakushi*) und die Technikgeschichte (*gijutsushi*) hervor.

In Japan wird Wirtschaftsgeschichte in der Regel von Nationalökonomen betrieben und gehört institutionell zu den wirtschaftswissenschaftlichen Fakultäten. Das gilt in hohem Maße auch für die Technikgeschichte und die sogenannte „reine Wissenschaftsgeschichte" (*junsui na kagakushi*), die von Vertretern naturwissenschaftlich-technischer Diziplinen betrieben wird und deshalb häufig in Japan in den natur- und ingenieurwissenschaftlichen Fakultäten angesiedelt ist. Theoretische Ansätze, Fragestellungen und Methoden der Geschichtswissenschaft werden von japanischen Wissenschafts- und Technikhistorikern, die den Anspruch erheben, eine sogenannte „reine Wissenschafts- und Technikgeschichte" (*junsui na kagakushi ya gijutsushi*) zu betreiben, deutlich geringer bewertet, so daß sozial- und kulturgeschichtlich orientierte Wissenschafts- und Technikgeschichte institutionell eher in geisteswissenschaftlichen Fakultäten beheimatet und an die Fachgebiete Philosophie und / oder Soziologie gebunden ist.

In der japanischen Sozial-, Wirtschafts-, Wissenschafts- und Technikgeschichtsschreibung besteht die Grundannahme, daß die Meiji-Zeit (1868–1912) nicht nur sozial- und wirtschaftshistorisch eine Wasserscheide zwischen Vormoderne und Moderne darstellt, sondern auch in der Entwicklung der genannten Disziplinen, insbesondere in der Wissenschaftshistoriographie, die Dominanz des sogenannten „internalistischen" Ansatzes (*intānaru*, vormals *akademīha*) etwa seit der zweiten Hälfte der 1920er Jahre vom externalistischen Ansatz (*ekusutānaru*, früher *marukusushugisha*) abgelöst wurde. In Japan ist die Wissenschafts- und Technikgeschichtsschreibung nicht in dem Maße wie zum Beispiel die Geschichtswissenschaft in miteinander rivalisierende politisch-weltanschauliche Schulen (*gakuha*) zersplittert. Die Frontlinien verlaufen in der Wissenschaftshistoriographie eher zwischen der sogenannten *reinen Wissenschafts- und Technikgeschichte* (*junsui na kagakushi ya gijutsushi*) und der von dieser deutlich geringer bewerteten sozial- und kulturgeschichtlich akzentuierten Wissenschafts- und Technikgeschichte, die im heutigen

Wissenschaftsjargon auch kurz als „STS" (Science – Technology – Society; japanisch *kagaku – gijutsu – shakai ron*) bezeichnet wird und gewissermaßen den Mainstream darstellt. Beide Richtungen sind nach der obengenannten Zuordnung als externalistisch zu bezeichen, aber das herausragende Merkmal von STS ist Interdisziplinarität (*gakusaisei*) bzw. Transdisziplinarität (*ōdan bun'yasei*).

In Fachdisziplinen ausgedrückt gruppieren sich heute im Bereich STS die Wissenschaftssoziologie (*kagaku shakaigaku*), die Wissenschaftsgeschichte (*kagakushi*) und die Technikgeschichte, die Wissenschaftsphilosophie und -theorie (*kagaku tetsugaku*) und die Technikphilosophie (*gijutsu tetsugaku*), die Scientometrie (*kagaku keiryōgaku*) und die Wissenschaftsanthropologie (*kagaku jinruigaku*). Grundsätzlich fallen alle geistes- und sozialwissenschaftlichen Fächer unter die Kategorie STS, die sich mit Fragen der Wissenschaft und Technik beschäftigen (Hirakawa 2002).

Für Nakayama Shigeru und Ishiyama Hiroshi hat sich vor der Meiji-Zeit in Wissenschaft und Technik ein geschlossener Binnenmarkt für Wissenschaftsaustausch herausgebildet, auf dem bis zur Etablierung eines modernen Wissenschaftsbetriebes sich auf chinesische und auf westliche Traditionen berufende Schulen entstanden und koexistierten. Dabei konnte man originär japanische kulturelle Besonderheiten untersuchen und dann als „japanische Wissenschaft" (*Nihon kagaku*) darbieten. So entstand auch ein Brutkasten für Andersartigkeits-, Einzigartigkeits-, Unverständlichkeits- und Gegensätzlichkeitsthesen der in, zwischen und jenseits der Wissenschaften bald an Popularität gewinnenden transdisziplinären Nipponemik (*Nihonron*) und Japaneristik (*Nihonjinron*). Japanische Charakteristika treten nach Nakayama und Ishiyama nämlich weniger bei „internalistischen" (*Nihon ni okeru kagaku*) denn bei „externalistischen" Ansätzen zutage, was vielleicht mit ein Grund dafür ist, warum mit dem Beginn der Shōwa-Zeit (1926–1989) der historische Materialismus in der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte en vogue wurde (Nakayama und Ishiyama 1987: 123; Nichigai Asoshiētsu Henshūbu 1996).

Auch die Wissenschafts- und Technikgeschichte wurde zunächst von technisch interessierten Nationalökonomen und später auch Wirtschaftshistorikern untersucht. Nach dem Zweiten Weltkrieg spielten historisch interessierte Fachwissenschaftler beispielsweise aus der Mathematik, der Physik, der Chemie, der Biologie, der Medizin und den Ingenieurwissenschaften eine zunehmend wichtigere Rolle.

Die Wissensbereiche, mit denen sich die knospende Technikhistoriographie jeweils beschäftigte, konzentrierte sich zu Beginn auf den Nachweis japanischer Traditionen in eben diesen Bereichen. Bisweilen war die Konzentration auf einen japanzentrierten Selbstbehauptungsdiskurs schon – nomen atque omen – am Namen der Zeitschrift erkennbar. So

hieß das Periodikum der nach dem Zweiten Weltkrieg gegründeten Japanischen Vereinigung für Mathematikgeschichte (Nihon Sūgakushi Gakkai) zunächst *Wasan Kenkyū* [Forschungen zur in Japan entwickelten Mathematik] und wurde erst später konzeptionell offener in *Nihon Sūgakushi Kenkyū* [Japanische Forschungen zur Mathematikgeschichte] umbenannt.

Der im Ergebnis bewunderte, aber in der Entstehung und im Verlauf vor allem im Westen sehr oft unverstandene historische Prozeß der Entwicklung Japans zu einer Weltwirtschaftsmacht, das heißt die aus staatlicher Sicht überaus erfolgreiche nationale Selbstbehauptung im 19. und 20. Jahrhundert hat ins Verhältnis gesetzt zu der relativ geringen Zahl von japanischen Makroerfindungen zu dem Generalvorwurf „Industriespion", „Kopierer" und „Plagiator" geführt. Das essentialistische Klischee, wonach „der Japaner" die Fähigkeit zu Verbesserung und Miniaturisierung besitzt, ihm die Fähigkeit zu Kreativität jedoch gänzlich abgeht, dieses rassistische (Vor-)Urteil war bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts weit verbreitet und existiert heute noch. Das mag zum Teil auch daran liegen, daß Technik- und Wissenschaftsgeschichte auch im Westen lange Zeit ein mehr oder weniger zufälliges Nebenprodukt der Wirtschaftsgeschichte war bzw. nur auf Europa und Amerika fokussierte und darüber hinaus japanische Technik- und Wissenschaftshistoriker erst seit ein paar Jahren verstärkt in westlichen Sprachen publizieren, so daß japanische Verbesserungen, Eigenentwicklungen, Erfindungen und Entdeckungen zumindest in Fachkreisen außerhalb Japans bekannter werden.

Auf der anderen Seite existiert in der japanischen Technik- und Wissenschaftsgeschichte sowie in den Massenmedien ein starkes Bedürfnis, *japanische Wissenschaft* zu rehabilitieren und ihr *vor der Geschichte* Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Das zeigt bei allen Unterschieden in der Herangehensweise, in der Fundiertheit des Ansatzes und der Art der Präsentation von Wissenschafts- und Technikhistorikern, Wissenschaftsjournalisten und Vertretern der Boulevardpresse zum Beispiel die massive Präsenz landauf, landab von vier neuen japanischen Nobelpreislaureaten in auditiven, audiovisuellen und Printmedien mittlerweile schon im dritten Jahr.[2]

[2] Von zwölf japanischen Nobelpreislaureaten zwischen 1901 und 2002 stammen neun aus dem naturwissenschaftlichen Bereich, zwei waren Literatur-Nobelpreisträger und einer erhielt den Friedens-Nobelpreis. Im einzelnen handelte es sich um Yukawa Hideki (1949, Physik), Tomonaga Shin'ichirō (1965, Physik), Kawabata Yasunari (1968, Literatur), Esaki Reona (1973, Physik, auch bekannt als Leo Esaki), Satō Eisaku (1974, Frieden), Fukui Ken'ichi (1981, Chemie), Tonegawa Susumu (1987, Physiologie/Medizin), Ōe Kenzaburō (1994, Literatur), Shirakawa Hideki (2000, Chemie), Noyori Ryōji (2001, Chemie), Tanaka Kōichi (2002, Chemie) und Koshiba Masatoshi (2002, Physik).

Zwar wurde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Bereich der exakten, der biologischen und der angewandten Wissenschaften eine Reihe von japanischen Nobelpreiskandidaten vorgeschlagen, aber letztlich keiner von ihnen preisgekrönt. Erster japanischer Nobelpreisträger wurde schließlich nach dem Zweiten Weltkrieg noch während der amerikanischen Besatzungszeit der Physiker Yukawa Hideki (1907–1981).[3]

Unter dem Eindruck eines japanischen Nobelpreises für Chemie im Jahr 2000 hat der japanische Staatsminister für Wissenschafts- und Technologiepolitik im April 2001 einen Fünfzigjahresplan für den Gewinn von dreißig Nobelpreisen angekündigt. Im selben und im darauffolgenden Jahr wurden drei weitere Nobelpreise an japanische Wissenschaftler verliehen. Seitdem wird das Thema *nōberushō* [Nobelpreis] medial vermittelt als ultimativer nationaler Gemeinschaftserfolg gefeiert. Das Muster und die Inhalte der Medienveranstaltungen zum Thema Nobelpreis verweisen dabei auf die Dominanz des nationalen Standpunktes in der japanischen Gesellschaft.

Empirisch wahrnehm- und intersubjektiv überprüfbar ist der Nobelpreis(träger)-Boom der letzten Jahre in Japan vor allem in der Tagespresse. Wenn man den Zeitraum von 1997 bis 2003 in zwei dreijährige Perioden teilt, so erschienen in den landesweit auflagenstärksten japanischen Tageszeitungen wie *Yomiuri Shinbun*, *Asahi Shinbun*, *Mainichi Shinbun*, *Nihon Keizai Shinbun* und *Sankei Shinbun* im letzteren Zeitraum mit mehr als 4.700 Artikeln zum Nobelpreis um einen Faktor von 2,8 mehr Artikel zu diesem Thema als im ersteren Zeitraum (Nikkei Telecom 21-Recher-

[3] Yukawa Hideki ist in der Wissenschaft vor allem für seine Pionierarbeiten zur Existenz von unstabilen Elementarteilchen (Mesonen-Theorie) und zur Theorie nichtlokaler Felder bekannt geworden. Im Herbst 1934 sagte er in einem Vortrag vor der Japanischen Gesellschaft für Mathematische Physik (Nihon Sūgaku Butsuri Gakkai) die Existenz von Mesonen (pi-Meson) voraus, um die Kraftwirkungen zwischen Nukleonen erklären zu können. Im folgenden Jahr veröffentlichte er dazu einen Artikel mit dem Titel *Soryūshi no sōgo sayō ni tsuite* [Über die Wechselwirkungen der Elementarteilchen]. Die Existenz dieser unstabilen Elementarteilchen, deren Masse geringer als die eines Protons, jedoch größer als die eines Leptons ist, wurde erst Jahre später experimentell nachgewiesen. Der Amerikaner Carl David Anderson (1905–1991), der 1932 das Positron entdeckt hatte, fand im Jahr 1937 in der kosmischen Strahlung ein Teilchen, von dem man annahm, daß es das von Yukawa vorhergesagte Meson sei, was sich später nicht bewahrheitete. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden im Jahr 1947 in England zwei Arten von Mesonen nachgewiesen, von denen sich eine als das sogenannte Yukawa-Teilchen (*Yukawa ryūshi*) herausstellte. Wiederum zwei Jahre später verlieh man Yukawa für seine revidierte Mesonen-Theorie den Nobelpreis.

che, Jahrgänge 1997–2002), so daß sich durchaus von einem medialen Boom sprechen läßt.

Wie Wissenschafts- und Technikhistoriker und die Massenmedien anhand des Themas „Ein, zwei, drei, viele japanische Nobelpreise!" einen veritablen Boom generieren und seit mehr als drei Jahren die offensichtlich große Nachfrage nach Stolz auf nationale Erfolge – schaffen und – befriedigen, ist mustergültig. Dabei wird nach der verqueren Logik der Selbstbehauptung der einzig denkbare Standpunkt eingenommen und kultiviert – die Sorge um die Konkurrenz- und Zukunftsfähigkeit Japans auf dem Gebiet von Bildung, Wissenschaft und Technik. Die Hypothese darf gewagt werden, daß das Thema Nobelpreis und die erarbeiteten naturwissenschaftlichen Erkenntnisse auf den Gebieten Chemie und Physik für die Angebots- und die Nachfrageseite sekundär sind und nur das Material bereitstellen, anhand dessen die nationale Selbstbehauptung Japans thematisiert wird. Die zu Volkshelden aufgestiegenen Nobelpreisträger, die alle vom Premierminister und vom Tennō eingeladen wurden, kennt mittlerweile fast jeder, vom Schulkind bis zum Rentner, besser als einen guten Nachbarn.

Mit „Boom" sind auch mehr als ein Dutzend neue Bücher zum Thema Nobelpreis aus japanischer Sicht für alle Lesergenerationen, Wanderausstellungen, Fernsehdokumentationen à la „Project X" des öffentlich-rechtlichen Senders NHK (Nihon Hōsō Kyōkai), Talkshows, Paneldiskussionen, Interviews mit Nobelpreisträgern sowie Hintergrundinformationen über ein Forscherleben im Dienst der nationalen Wissenschaft angesprochen. Dieser Standpunkt hat sich von Anfang an wie selbstverständlich durchgesetzt und liefert die Perspektive, wobei die individuelle Forscherleistung in der Regel in den Hintergrund tritt, häufig auch gar nicht thematisiert wird. Wie bei olympischer Berichterstattung mit japanischer Teilnahme, aber – leider – ohne japanischen Sieger, wo man oft nicht erfährt, wer überhaupt einen medaillenträchtigen Rang erworben hat, werden nicht zwölf japanische Nobelpreise mit achtundvierzig französischen oder zweihundertsiebzig amerikanischen verglichen oder sachlich auf die individuelle Leistung eines Forscherlebens fokussiert. Präsentiert wird vielmehr die Totalität des strahlenden Beispiels eines japanischen Primus inter pares auf der Weltbühne hochspezialisierter Geistesriesen. Das ist dann im Einzelfall ein rechtschaffener und bescheidener Familienvater, ein diszplinierter, fleißiger und findiger Erfinder mit sympathischen kleinen Schwächen, wie zum Beispiel mangelhaftem englischen Vortragsstil anläßlich der Preisverleihung, was, nach Japan zurückgekehrt, nicht wirklich peinlich wirkt, sondern umgekehrt zum guten Ton gehört und sogar vom Betroffenen selbst angesprochen wird.

Der Wissenschafts- und Technikhistoriker Okamoto Takuji hat in einer detaillierten Studie den Prozeß der Ernennung und Empfehlung von Nobelpreiskandidaten und die Gründe für die geringe internationale Anerkennung japanischer Wissenschaft untersucht (Okamoto 1999: 87–128; 2000: 1–65). Okamoto hat in offiziellen, offiziösen und sonstigen Quellen zur Nobelpreisvergabe keine explizite anti-japanische Voreingenommenheit gefunden, so daß die japanische Wissenschafts- und Technikgeschichte den aktuellen Stand der Nobelpreisolympiade als Conclusio nicht offen anzufechten scheint. Einer Reihe von anderen Untersuchungen hingegen (Asahi Kagaku 1991; Takeuchi 1991; Baba 2002; Miura 1985; Yomiuri Shinbun Henshūkyoku 2001) liegt implizit die Prämisse zugrunde, daß Japan bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf zahlreichen Forschungsgebieten mit Europa und Amerika mehr oder weniger auf gleicher Augenhöhe konkurrierte, dem Lande jedoch die verdiente internationale Anerkennung vorenthalten wurde.

Die forschenden Entdecker und Erfinder selbst scheint es zu faszinieren, wie in manchen Fällen ihrer Erkenntnistätigkeit Theorien Experimente vorausgehen und es in anderen Fällen umgekehrt, also insgesamt wenig vorhersagbar ist. Darüber hinaus ist noch zu klären, welche Fragen die japanischen Nobelpreisträger im Rahmen des Medienspektakels mit dem Publikum diskutieren und welche aktuelle Botschaft übrigbleibt, kritisch gemeinte Äußerungen über die Politik des Ministeriums für Bildung, Kultur, Sport, Wissenschaft und Technologie (Monbu Kagakushō; vor 2001 Kagaku Gijutsuchō) eingeschlossen.

Zur Sprache kommt selbstverständlich die Förderung von Neugierverhalten, divergentem Denken, Phantasie und Kreativität. Noch häufiger werden jedoch – englische – Fremdsprachenkenntnisse thematisiert. Japan werde seinem Rang als aktuell noch zweitstärkste Wirtschaftsmacht beim englischen Hörverstehen sowie bei der mündlichen und schriftlichen Ausdrucksfähigkeit in keinster Weise gerecht, so ein allgemeines Dauerthema. In diesem Zusammenhang hat die Verleihung von Nobelpreisen an vier Japaner in kurzer Zeit die Frage „Englischunterricht nach vier oder sechs Pflichtschuljahren?" erneut belebt und verstärkt.

Darüber hinaus kritisieren Nobelpreisträger – vor allem solche, die einen nicht unbedeutenden Teil ihres Forscherlebens in Übersee, meist in den USA, verbracht haben – regelmäßig am japanischen Erziehungswesen, daß ein junger Mensch (Schüler, Student, Doktorand) in Japan durch Belohnung und Strafe daran gewöhnt wird, daß nicht Wissen, Argumente und Ideen relevant sind und eine quasi-natürliche Autorität verleihen, sondern einzig und allein der Status in der Hierarchie einer Gruppe, das heißt das aktuelle Über- und Unterordnungsverhältnis zum Gegenüber. Ein häufig vermitteltes Fazit lautet sinngemäß wie folgt: Frei und offen

äußerbare Kritik auch und gerade an Höhergestellten (Gruppenleiter, Schullehrer, Professor) sollte unter Beibehaltung des bewährten hierarchischen Systems als erfolgreichere Herrschaftstechnik und nationale Wissenschaftsressource eingeführt und gesellschaftlich verankert werden.

Die Debatte über den Charakter und die Entwicklung des japanischen Kapitalismus

Die „Debatte über den japanischen Kapitalismus" (*Nihon shihonshugi ronsō*, kurz Kapitalismus-Debatte) ist ein Oberbegriff für eine Reihe von Kontroversen, zu denen auch die Technik-Debatte (*gijutsuron ronsō*; Nakamura 1975 und 1995; Shima 1977) und die Imperialismus-Debatte (*teikokushugi ronsō*; Takahashi 1927; Noro 1949; Toyoda 1959) gehören. Die Debatte ist vom Charakter unter anderem deshalb den Selbstbehauptungsdiskursen in Japan zuzuordnen, weil aus zentralen marxistischen Axiomen wie dem „Klassenkampf" (*kaikyū tōsō*) gewonnene Theoreme von sogenannten Linken *und* Rechten zur Analyse der Entwicklung sowie des Status quo der Binnen- sowie der Außenverhältnisse Japans benutzt und auf die Staatenwelt übertragen wurden. Die Kōzaha[4] und die Rōnōha[5] waren die linksorientierten Hauptgruppen dieser Debatte.

Die Bedeutung der Kapitalismus-Debatte für eine selbstreferentielle Ausdifferenzierung und eigenständige Entwicklung der japanischen Sozialwissenschaft kann kaum überschätzt werden. Bis zur Kapitalismus-Debatte maß man den Sozialwissenschaften in Japan nicht selten den Charakter einer aus dem Westen importierten Wissenschaft bei. Widersprüche zwischen Erkenntnisinteresse, Theorie, Fakten und Interpretation der Fakten wurden von den Diskursteilnehmern wechselseitig scharf kritisiert. Die Kapitalismus-Debatte war auch nicht rein akademischer Natur, sondern wurde im öffentlichen Leben breit journalistisch vermittelt und beschäftigte zudem viele junge Menschen und Intellektuelle, die über die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft Japans nach-

[4] Der Name Kōza-Gruppe (*kōzaha*) verdankt sich dem 1932/33 bei Iwanami Shoten unter der Leitung von Noro Eitarō, Hirano Yoshitarō, Yamada Moritarō und Ōtsuka Kinnosuke in Zusammenarbeit mit Hani Gorō und Hattori Shisō veröffentlichten achtbändigen Werk *Nihon shihonshugi hattatsushi kōza* [Vorlesungen zur Entwicklungsgeschichte des japanischen Kapitalismus].

[5] Die Rōnōha hat ihren Namen von der 1926 gegründeten Arbeiter- und Bauernpartei (Rōnōtō) bzw. der im Jahr 1927 gegründeten Monatszeitschrift *Rōnō* [Arbeiter und Bauern] erhalten.

dachten. Zwar kann sie in gewisser Hinsicht durch den Tod ihrer Hauptvertreter als beendet betrachtet werden, gleichzeitig wird sie aber aufgrund von ungelösten alten Problemen und neuen Fragestellungen in der nachwachsenden Generation durch die wissenschaftliche Literatur und den Journalismus bis heute weitergeführt. Aus der Kōzaha gingen zum Beispiel Ōtsuka Hisao (vergleichende Wirtschaftsgeschichte), Maruyama Masao (Politologie, Ideengeschichte), Kawashima Takeyoshi (Rechtssoziologie) und Ōkōchi Kazuo (Arbeit) hervor. Die Rōnōha brachte Wirtschaftswissenschaftler wie Uno Kōzō und Ōuchi Tsutomu hervor. Die Kapitalismus-Debatte behält insofern eine große Wirkung auch auf die heute tonangebenden Sozialwissenschaftler in Japan.

Die Debatte begann um das Jahr 1927, wurde in der Vorkriegszeit in fast allen Gesellschafts- und Geisteswissenschaften ausgetragen, führte zu einer forcierten Rezeption insbesondere der Werke von Max Weber (1864–1920), Karl Marx (1818–1883) und Talcott Parsons (1902–1979) und damit zugleich auch zu einer Verwissenschaftlichung bei der Beschäftigung mit wesentlichen Aspekten der Entwicklung von Wirtschaft und Gesellschaft sowie Wissenschaft und Technik in Japan selbst.

Aus der Kapitalismus-Debatte im engeren Sinne gingen ungezählte Artikel und Hunderte von Bücher hervor. Allein zur Diskursgeschichte ist bis zu Mitte der 1990er Jahre mehr als ein Dutzend Bücher in japanischer Sprache erschienen. Die Debatte hat auch die vergleichende Forschung vieler Sozial- und Geisteswissenschaften befruchtet, übte nicht nur auf die Entwicklung der großen Fachgebiete großen Einfluß aus, sondern reichte bis in Teilbereiche, wie zum Beispiel die Frühgeschichte, die mittelalterliche Geschichte, die Industriearchäologie hinein und regte darüber hinaus die Übersetzungstätigkeit an.

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges erschienen noch während der Besatzungszeit mehrere Werke zur Geschichte der Debatte über den japanischen Kapitalismus (Tsushima 1947; Shakai Keizai Rōdō Kenkyūjo 1947; Nihon Keizai Kikō Kenkyūjo 1948; Uchida 1949), die sich thematisch im wesentlichen auf die 1920er und die 1930er Jahre beziehen. Spätere Forschungen der 1950er Jahre, insbesondere nach dem Ausbruch des Koreakrieges im Juni 1950 und nach dem Ende der Okkupation im April 1952, nehmen explizit eine Periodisierung der Debatte in eine Vorkriegsdebatte (*senzen no ronsō*), eine Nachkriegsdebatte (*sengo no ronsō*) und eine aktuelle Debatte (*gendankai*) vor (Koyama 1953a, 1953b und 1956; Toyoda 1958a, 1958b und 1959).

Neben den sich apodiktisch und wissenschaftlich gerierenden Werken ist mit zunehmendem Alter der Beteiligten das Genre der Reminiszenzen zur Debatte über den japanischen Kapitalismus entstanden. Neben politisch eindeutig Farbe bekennenden Werken – Kobayashi Ryōsei bezeich-

net sich, Yamada Moritarō und Hirano Yoshitarō in seinem Werk *Nihon shihonshugi ronsō no kaiko* [Reminiszenzen zur Debatte über den japanischen Kapitalismus] als Intimi und ist von Anfang bis Ende als Kōzaha-Marxist erkennbar (Kobayashi 1976) – existiert von Nagaoka Shinkichi ein theoretisch fundiertes und detailliertes, aber zugleich unaufdringliches Monument der Alltagsgeschichte und Lebenswelt der Diskursteilnehmer (Nagaoka 1984). Aber auch wenn die ursprüngliche Debatte über den japanischen Kapitalismus im engeren Sinne, wie zum Beispiel die Noro-Inomata-Debatte (*Noro tai Inomata no ronsō*) zwischen dem führenden Kōzaha-Marxisten Noro Eitarō und dem führenden Rōnōha-Marxisten Inomata Tsunao (Uchida 1937: 18–29) bzw. die Strategie-Debatte (*senryaku ronsō*) zwischen sozialistischen und kommunistischen Strömungen in Japan, die Pachtzins-Debatte (*kosakuryō o matsuwaru ronsō*) und die Manufaktur-Debatte[6] (*manyufakuchua ronsō*), heute *Geschichte* ist, so wirken deren Ausläufer bis in die Gegenwart nach, wie nach dem Zerfall der Sowjetunion und dem Ende des Kalten Krieges zum Beispiel der Streit zwischen Taketani Mitsuo (1911–2000) und Nakamura Seiji (1916–1997) über den „Grabstein der bewußten Anwendungstheorie" (*ishikiteki tekiyōsetsu no bohyō*) gezeigt hat (Taketani und Tsurumi 1991; Nakamura 1993).

Der während des Ersten Weltkrieges durch wachsende Exporte und Seehandel ausgelöste Wirtschaftsboom führte dazu, daß die Größe des sekundären Sektors gegen Ende der 1910er Jahre erstmals die des primären Sektors übertraf und Japan als regionale Wirtschaftsgroßmacht international von einem Schuldner zu einem Nettogläubigerland aufgestiegen war. Während Japan durch Importsubstitution britisch-deutschen Handelsdruck zum Beispiel von Ammoniumsulfatdünger und Farben stark reduzieren konnte, hatte auch der Aufbau der Schwer- und der Chemieindustrie große Fortschritte gemacht. Daher beginnt aus heutiger Sicht für den Mainstream der japanischen Wirtschafts- und Technikhistoriker die Moderne Japans um das Jahr 1918 (Ōishi 1985; Andō 1963; Ishii 1991).

Die marxistische Geschichtsschreibung knüpfte in den 1920er Jahren mit ihrer Theorie der Entwicklungsstufen durch Klassengegensätze und der Suche nach historischen Entwicklungsgesetzen an die Aufklärungshistorie der Meiji-Zeit an. Wenn die Entwicklung der modernen japanischen Geschichtsschreibung der Anschaulichkeit halber in die Etappen

[6] Dezidierte Nicht-Marxisten wie Honjō Eijirō wurden damals kritisch dafür beurteilt, daß sie in Werken wie *Nihon shakai keizaishi* [Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Japans] relativ allgemein schrieben, daß „der kapitalistische Betrieb aus der Heimindustrie hervorging" (Honjō 1928: 309), ohne im Detail das Wie zu erklären.

der Aufklärungshistorie, des Historismus und der Historischen Sozialwissenschaft klassifiziert werden kann (Conrad 1999: 45–48), so muß zugleich betont werden, daß dabei nicht suggeriert ist, daß es sich hierbei um ein notwendigerweise zu durchlaufendes Stufenmodell der Geschichtswissenschaft handelt.

Die Aufklärungshistorie war in der Meiji-Zeit insofern eine aufklärerische Historiographie, als sie Gesellschaftsgeschichte in Abgrenzung und punktuell auch in Konkurrenz zur bis dahin existierenden offiziellen Geschichtsschreibung, der sinojapanischen bzw. neokonfuzianischen Schule (*kangaku*), der nationalen Schule (*kokugaku*) und der positivistischen Schule (*kōshōgaku*) betrieben hat. Zugleich ist im Fall marxistischer Strömungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Japan vor Vereinfachungen zu warnen, zumal sich die Kōzaha und die Rōnōha mehrfach auflösten und neu formierten (Kobayashi 1976: 14–15, 18–19; Toyoda 1958b: 35–38).

Ähnlich wie in der zweiten Hälfte der 1940er und in den 1950er Jahre stand der in den 1920er und 1930er Jahren durch Entlassungen, Berufsverbote, Festnahmen, und Haftstrafen unterdrückte – Noro Eitarō, Yamakawa Hitoshi, Kawakami Hajime, Ōuchi Hyōe, Arisawa Hiromi etc. – und somit im Resultat *praktisch*, das heißt auf Regierungsebene wenig bis gar nicht vorhandene politische Einfluß der japanischen Linken in den 1920er und 1930er Jahren in diametralem Gegensatz zu deren Einfluß auf die Geistes- und Gesellschaftswissenschaften. Gewannen marxistische Strömungen in der Geschichtswissenschaft hauptsächlich nach dem Zweiten Weltkrieg gewichtigen Einfluß an den Universitäten (Conrad 1999: 52–55, 94–99), so war ihr Einfluß in den Sozial- und Wirtschaftswissenschaften, insbesondere in der Wirtschaftsgeschichte sowie in der Wissenschaftsgeschichte bereits vor dem Krieg so stark, daß allen, die Wissenschaftsgeschichte betrieben, nachgesagt wurde, sie seien „Rote": „Kagakushi o yaru ningen wa minna aka da" (Nakayama und Ishiyama 1987: 116).

Mit dem Inkraftreten des Gesetzes zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Sicherheit war die sogenannte *Taishō demokurashī* [Taishō-Demokratie] Mitte der 1920er Jahre nach etwa zwei Jahrzehnten praktisch für beendet erklärt worden (Saaler 2000; Okudaira 1973: 646). Im Kontext der japanischen Finanz- und Bankenkrise sowie der Weltwirtschaftskrise, politischer Repression nach innen und imperialistischer Aktivitäten nach außen fand eine erhitzte Debatte über die Entwicklung und den Charakter des japanischen Kapitalismus statt. Hierbei ging es in der ursprünglichen Kapitalismus-Debatte in praktischer Hinsicht um revolutionäre Strategie und Taktik politisch links orientierter Parteien, wie zum Beispiel der Sozialistischen Partei Japans (Nihon Shakaitō), der Kommunistischen

Partei Japans (Nihon Kyōsantō), der Arbeiter- und Bauernpartei (Rōdō Nōmintō) und der Proletarischen Partei Japans (Nihon Musantō). Mit einem teleologisch-mechanistischen Geschichtserklärungsmuster – *Geschichte als Subjekt*, das ihm innewohnende Ziele verfolgt und *Geschichte als Rad*, das mit naturwissenschaftlicher Gesetzmäßigkeit ein determiniertes Stufenprogramm abspult – ging es dabei im Kern um die Frage, ob die bevorstehende Revolution notwendigerweise ein bourgeois-demokratischer (Kōzaha) oder ein sozialistischer Umsturz (Rōnōha) sein würde.

Die Kōzaha betonte die Rückschrittlichkeit Japans, evolutionistische Verzerrungen (*Nihonteki okure hizumi*), das heißt die feudalen und die semi-feudalen Aspekte des japanischen Kapitalismus. Die relative Größe der Landbevölkerung und das Verhältnis zwischen Grundeigentümern und Pächtern unter den Bedingungen einer „absolutistischen" Monarchie im Post-Meiji-Japan ließ für die Kōzaha nur die Schlußfolgerung einer zweistufigen Revolution zu (*nidankai kakumei*), eine demokratisch-bourgeoise Revolution als Präludium zu einer späteren, sozialistischen Revolution. Die Rōnōha hingegen sah die im Vergleich zu anderen Industrieländern ähnlich verlaufenden Entwicklungspfade (Toyoda 1958b: 37).

Für die Rōnōha war die Meiji-Restauration von 1868 bereits eine bourgeoise „Revolution" (Jansen 2000: 333–370). Zur Erreichung einer einstufigen sozialistischen Revolution (*ichidankai kakumei*) plädierte sie für eine „Partei der gemeinsamen Front" (*kyōdō sensentō*) zusammen mit der Japanischen Volkspartei (Nihon Taishūtō) und der Alljapanischen Volkspartei der Arbeiter und Bauern (Zenkoku Rōnō Taishūtō). Die Rōnōha warf der Kōzaha eine Überbetonung feudaler Aspekte vor und negierte den semifeudalen Charakter des Verhältnisses zwischen Grundbesitzern und Pächtern auf dem Lande (Uchida und Nakano 1956: 137–157, 160–175; Tsushima 1947: 209–329). Demnach markierte die Meiji-Restauration das Ende des Feudalismus in Japan und den Beginn der Herrschaft der Bourgeoisie (*Meiji ishin = burujoa kakumei-setsu*). Die Debatte kreiste also um die Frage: Ist die wirtschaftliche Entwicklung Japans eine rein kapitalistische oder nur eine partiell kapitalistische, die noch auf einem feudalen oder semifeudalen Fundament stand?

Russische Menschewiken und japanische Kommunisten hatten in den 1920er und 1930er Jahren die empirisch unfundierten sowie theoretisch nicht ausgearbeiteten – im Saidschen Sinne wohl treffend „orientalistisch" (*kyokutōshugiteki*) zu nennenden (Said 1978, 1986 und 1993) – Formulierungen eines eher auf deutsche und englische Verhältnisse spezialisierten Kapitalismuskritikers aus dem Jahr 1858/59 über die sogenannte „asiatische Produktionsweise" (Marx 1971, Bd. 13: 9) zu einem wackeligen Theoriegebäude errichtet. In Rußland diente diese Theorie,

die sich auf die Existenz *asiatischer, halb-asiatischer, halb-feudalistischer* oder auch *asiatisch-feudalistischer* Vorbedingungen stützte, als Waffe gegen Stalins Kollektivierungs- und Industrialisierungspolitik (Distelrath 1996: 93–106). In Japan verteidigte die Auffassung von der „asiatischen Produktionsweise" (*Ajiateki seisan yōshiki*) die Kōzaha-These einer zweistufigen Revolution (*nidankai kakumei*) sowie die Hypothese vom japanischen Sonderweg (*Nihon no tokushu na michi*). Die Debatte über die asiatische Produktionsweise (*Ajiateki seisan yōshiki*) ist in Japan selbst weitgehend aufgearbeitet (Shiozawa 1970; Moritani 1937; Hattori *et al.* 1949) und wurde auch im Westen längst als problematische Kategorie zur Erklärung der politischen Ökonomie identifiziert (Sofri 1972).

In den 1930er Jahren entdeckten zahlreiche sogenannte Linke endlich, was die japanische Rechte immer schon gewußt hatte, nämlich lauter gute Gründe *für* japanischen Imperialismus (Moriya 1955; Toyoda 1958b: 126–128). Man dachte sich in die staatlichen Notwendigkeiten der nationalen Selbstbehauptung hinein und sah schon 1894/95 „auf der einen Seite einen imperialistischen Aggressionskrieg, auf der anderen Seite einen Verteidigungskrieg" (*ichimen teikokushugiteki shinryaku sensō, ichimen bōei sensō*) (Kajinishi *et al.* 1957, Bd. 1: 10). Nationale Unabhängigkeit war nur mit Hilfe imperialistischer Politik zu erreichen. Japan war aus eigenem Selbsterhaltungstrieb heraus wegen des Interesses der westlichen Großmächte an China gezwungen, imperialistisch zu mutieren und wider seine pazifistische Natur kriegerisch tätig zu werden. Der Wirtschaftswissenschaftler Takahashi Kamekichi (1894–1977) – später Gründer eines Think Tanks (Takahashi Kenkyūjo), der unter anderem Ministerpräsident Konoe Fumimaro (1891–1945) beriet – ist ein Beispiel für einen sogenannten frisch geläuterten Linken, der sich seit dem Jahr 1927 mit der Veröffentlichung *Nihon shihonshugi no teikoku chii* [Die Stellung des japanischen Kapitalismus im Imperialismus] und seiner Petit Impérialisme-These (*puchi teikokushugi*) mit Elementen der marxistisch-leninistischen Theorie an einem national(istisch)en Selbstbehauptungsdiskurs reinen Wassers beteiligte. Erwähnenswert ist die Debatte, weil nicht wenige Intellektuelle Takahashi zustimmten, gleichwohl seine Argumente auch als Mißbrauch marxistischer Analysekategorien und als Camouflage eines Wendehalses und Handlangers des überhaupt nicht „kleinen" japanischen „Imperialismus" kritisiert wurde (Noro 1949; Toyoda 1958b).

Die These des Petit Impérialisme bestand im Kern aus einem nationalistischen Euphemismus, der zwischen einem aggressiven Imperialismus böser Westmächte und einem grundguten, lediglich reaktiven japanischen Imperialismus unterschied. Demnach handelte es sich beim „Petit Impérialisme" Japans im Vergleich zum westlichen Imperialismus im Weltmaßstab um einen regional begrenzten, qualitativ und vom Charak-

ter her völlig anderen, genaugenommen: um einen wahrlich heldenhaften „proletarischen" Imperialismus. Denn der japanische Imperialismus verlieh den unterdrückten, schwachen Nationen Asiens eine Stimme und kämpfte also keinen egoistischen, „kleinbürgerlich-imperialistischen", sondern einen sauberen Krieg für die gute Sache der Selbstbehauptung und der Befreiung Asiens vom Joch des westlichen Imperialismus unter japanischer Führerschaft (Takahashi 1925, 1927, 1928).

Takahashi übertrug die Klassengegensätze und Ausbeutungsverhältnisse innerhalb Japans auf die Weltbühne, wo Japan strukturell benachteiligtes, „ausgebeutetes Land" war (Takahashi 1927: 32). Er brachte den Entwicklungsstand des japanischen Kapitalismus in seinem Werk *Nihon nōson keizai no kenkyū* [Forschungen zur japanischen Dorfwirtschaft] im Jahr 1930 auf die Formel „unterhalb der Gürtellinie feudalistisch und oberhalb der Gürtellinie kapitalistisch" (*kahanshin hōken, jōhanshin shihonsei*). Japans Kriege seien per se keine imperialistischen Kriege (*teikokushugi sensō*), sondern Volkskriege (*kokumin sensō*), die im Grunde der Lösung des drängenden Problems der Überbevölkerung dienten. Damit Japan sich als „proletarischer" Have-Not von Amerika, England und Frankreich emanzipieren könne, sei ein „Befreiungskrieg" (*kaihōsen*) unumgänglich. Außerdem halte Japan selbst weder „Kolonien" noch „abhängige Länder", sondern sei, bei Licht besehen, selbst eine Kolonie. In den Fällen Taiwans, Koreas und der Mandschurei handelte es sich um die Unterstützung einer „Volksbewegung" (*kokumin undō*).

Die Kapitalismus-Debatte entwickelte sich schließlich von einem Diskurs über revolutionäre Strategie und Taktik und den historischen Charakter der Meiji-Restauration von 1868 im engeren Sinne zu einem breiten Austausch von Argumenten über den Schutz und die konsequente Entwicklung des japanischen Kapitalismus als Königsweg der nationalen Selbstbehauptung (Kobayashi 1976: 107–200; Toyoda 1958b: 125–267) und beschränkte sich nicht mehr nur auf Wirtschaftsgeschichte und Nationalökonomie, sondern erfaßte in der Konsequenz auch die Geschichtswissenschaft, die Politikwissenschaft, die Rechtswissenschaft und angrenzende sozial- und geisteswissenschaftliche Disziplinen und wird bis in die Gegenwart als kollektive Geschichtsauffassung kontinuierlich reproduziert.

Niederlagen und Erfolge Japans – Lehren aus 160 Jahren Moderne

Daß trotz des Todes nahezu aller Protagonisten der ursprünglichen Kapitalismus-Debatte der Diskurs selbst nicht tot ist, zeigt das letzte Buch des kurz vor dem Erscheinen verstorbenen früheren Tōdai-Professors für Politische Geschichte Satō Seizaburō und des langjährigen Berufsdiplo-

maten Okazaki Hisahiko: *Nihon no shippai to seikō – kindai hyakurokujū nen no kyōkun* [Niederlagen und Erfolge Japans – Lehren aus 160 Jahren Moderne]. Satō und Okazaki geben darin ihre These vom höheren Sinn der Kriege Japans mit China, Korea, Rußland, Deutschland, England und den USA von der Meiji-Zeit (1868–1912) bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges zu Protokoll.

Okazaki und Satō zeigen in einer wahrlich dialektischen Beweisführung unter anderem am Beispiel Thailands und Javas, daß eine vermiedene Kolonialisierung nicht notwendigerweise zu einer erfolgreichen Industrialisierung führt und umgekehrt. Modernisierung, das heißt in erster Linie Industrialisierung, sei eine günstige Bedingung, Kolonialisierung zu vermeiden. Auf der anderen Seite führt Satō Taiwan und die koreanische Halbinsel als Gegenbeispiele an. So habe die japanische Kolonialherrschaft über Taiwan und Korea deren Modernisierung beschleunigt, was bekanntlich einer der altruistischen Hauptzwecke kolonialer Herrschaft ist und nicht oft genug gesagt und geschrieben werden kann, damit der panasiatischen Befreiungspolitik der Meiji-Zeit (1868–1912), der Taishō-Zeit (1912–1926) und der Shōwa-Zeit (1926–1989) endlich auch historische Gerechtigkeit von den Nachfahren seiner undankbaren Opfer widerfährt (Okazaki und Satō 2000: 44–45, 277–278).

Satō und Okazaki bieten mit Blick auf die neuere und neueste japanische Vergangenheit eine politische (Welt-)Geschichte aus national(istisch)er Sicht mit vergleichsweise wenig expliziten *Mißerfolgen* an. Sie plädieren offensiv dafür, sich für in der Vergangenheit aufgrund des global sehr verbreiteten „Erfolg gibt Recht, Mißerfolg setzt ins Unrecht!"-Bewertungsmaßstabes, wonach Ereignisse, wie zum Beispiel der verlorene Pazifische Krieg, nachträglich eher negativ bewertet werden, *nicht* zu schämen. Im Gegenteil: Die Autoren empfinden ganz persönlich und empfehlen allen Landsmännern und Landsmänninen patriotischen Stolz auch und gerade hinsichtlich der abgewendeten Kolonialisierung und der erfolgreichen Modernisierung durch eine in der Weltgeschichte einmalige – nicht vollkommen, aber immerhin vergleichsweise – „unblutige Revolution" (*muketsu kakumei*) (Okazaki und Satō 2000: 68). Denn das sei in Asien keinem zweiten Land gelungen.

Okazaki zählt zu den wichtigsten „intellektuellen Perlen" (*amata shugyoku no gotoki kotoba*), die Satō der Nachwelt zur modernen politischen Geschichte Japans hinterlassen hat, die Anfechtung der unter manchen japanischen Historikern immer noch verbreiteten Hypothese, das japanische Volk sei im Zweiten Weltkrieg Kanonenfutter einer verantwortungslosen politisch-militärischen Führung gewesen und einen „nutzlosen Hundetod" (*inujini*) gestorben. Laut Okazaki und Satō war der – japanische – Blutzoll nicht vergeblich, sondern der Tod für das – japanische –

Vaterland machte insofern Sinn, als „Asien befreit wurde" (Okazaki und Satō 2000: 2). Okazaki und Satō machen die „Philosophie des Hasses" (*zōo no tetsugaku*), wie sie die marxistisch-leninistische Theorie der Entwicklungsstufen und des Klassengegensatzes sinngleich nennen (Okazaki und Satō 2000: 129), sowie die notorisch linksorientierte Nikkyōso-Lehrergewerkschaft (Nihon Kyōshokuin Kumiai) dafür verantwortlich, daß der im „gesellschaftlichen Erbgut" (*shakaiteki idenshi*) gespeicherte Patriotismus, die Kammerdienerperspektive und die zum Selbsterhaltungstrieb der Spezies (*shuzoku iji honnō*) gehörende Opferbereitschaft für die eigene Schicksalsgemeinschaft in japanischen Schülern und Studenten naturwidrig unterdrückt wird (Okazaki und Satō 2000: 265).

Okazaki und Satō bekennen sich ab- und aufgeklärt, scheinbar ganz ohne schrillen *Ultra*nationalismus, zum japanischen Imperialismus und Militarismus als angewandte Vorwärtsverteidigung und adäquate Mittel für den Übergang in die Moderne sowie erfolgreiche Nationalstaatsbildung. Imperialismus und Militarismus dienten aber nicht einfach der Bewahrung der territorialen Integrität und Souveränität zum Zwecke der nationalen Selbstbehauptung eines asiatischen Latecomers auf der Weltbühne. Satō suggeriert als Endziel des japanischen Entwicklungsweges in die Moderne nichts geringeres als den „Weltfrieden" (*sekai heiwa*) – wer wäre nicht dafür, aber – durch eine kongeniale Mixtur des „Acht Himmelsrichtungen unter einem Dach"-Paradigmas (*hakkō ichiu*) aus dem *Nihon Shoki*,[7] der „Welteinigungstheorie" (*sekai tōitsu ron*) von Hotta Masayoshi[8] und der „Theorie des letzten Weltkrieges" (*sekai saishūsen ron*) von Ishihara Kanji[9] (Okazaki und Satō 2000: 66). Die Tatsache, daß das

[7] Das *Nihon Shoki* bzw. *Nihongi* (720 n. Chr.) und das *Kojiki* (712 n. Chr.) sind die ältesten überlieferten schriftlichen Zeugnisse zur japanischen Reichsgeschichte, in denen Mythologie, Chronik und historische Erzählung miteinander verwoben sind.

[8] Hotta Masayoshi (1819–1864) war ein Führer des Sakura-Fürstentums und wurde gegen Ende der Tokugawa-Zeit (1603–1868) Vorsitzender des Senates (*rōjū shuza*). Dieses Beratungsorgan der Bakufu-Zentralregierung bestand aus vier bis fünf Persönlichkeiten von traditionell loyalen Fürstentümern, die bereits vor der Schlacht von Sekigahara im Jahr 1600 die Tokugawa-Familie unterstützt hatten (*fudai daimyō*). Hotta Masayoshi war der Ansicht, daß Japan die Westmächte ins Land kommen lassen müßte, um deren „Zivilisationsfaktoren" (*bunmei no riki*) aufzunehmen, selbst Großmacht zu werden und „die Welt unter japanischer Führerschaft zu einen" (*sekai o hakkō ichiu de tōitsu suru*) und schließlich „den Weltfrieden zu verwirklichen" (*sekai heiwa o jitsugen suru*).

[9] Ishihara Kanji (1889–1949) war ein führender Kopf des antichinesischen Komplotts von 1931, der als „Mandschurischer Zwischenfall" in die Geschichtsbücher Eingang gefunden hat. Mit dem Ausbruch des Japanisch-Chinesischen Krieges wurde er 1937 Abteilungsleiter für operative Taktik im Kaiserlichen

„hakkō ichiu"-Paradigma aus dem achten Jahrhundert während des Pazifischen Krieges als Slogan und Hinweis für die Richtigkeit, die Redlichkeit und die höhere Gerechtigkeit des japanischen Krieges benutzt wurde, ist kein Zufall. Okazaki und Satō verteidigen die historischen Persönlichkeiten Hotta Masayoshi und Ishihara Kanji als ein Spiegelbild und notwendiges Resultat unruhiger Zeiten und „kriegerischer Wirren".[10] Hier ist die Geschichte als *Subjekt* nicht einfach teleologisch auf dem Weg zum *Weltfrieden*, sondern diese Entität Japan strebt transhistorisch und unabhängig von Wille und Bewußtsein konkreter Individuen mit allen seinen Bewohnern diesem Endziel zu und dient ihm. Das rechtfertigt nicht erst beim Übergang in die Moderne nahezu jeden Preis. Wenn man diesen Bewußtseinszustand und dieses Entwicklungsstadium erst einmal erreicht hat, ergibt sich nach der Logik dieses Geschichtsbildes aus einer Notwendigkeit sogleich die nächste. Da ist Japans Selbstbehauptung ohne Industrialisierung, ohne eine moderne Armee mit moderner Kriegführung nicht zu haben, und „wenn Japan nicht Korea und Taiwan kolonial beherrscht hätte, wären beide früher oder später von Rußland oder China besetzt worden" (Okazaki und Satō 2000: 103). Darüber hinaus hatten die chinesische Revolution von 1911 (*shingai kakumei*), die russische Revolution von 1917 und die Rückkehr der USA zum „Isolationismus" in den 1920er Jahren ein „gigantisches Machtvakuum" geschaf-

---

Hauptquartier (Sanbō Honbu Sakusenbu) und gründete 1939 die Vereinigung für den Ostasiatischen Bund (Tōa Renmei Kyōkai). Er veröffentlichte im September 1940 sein 88seitiges Werk *Sekai saishūsen ron* [Theorie des letzten Weltkrieges], das er im April 1942 auf 210 Seiten erweiterte. Für Ishihara gab es von den Napoleonischen Kriegen bis zum Zweiten Weltkrieg zwei Arten des Krieges, Entscheidungskriege und langwierige Materialkriege. Der nächste Entscheidungskrieg würde laut Ishihara ein Krieg mit finalem Charakter sein, ein sogenannter *saishū sensō* (letzter Krieg). Auf der Grundlage des Nichiren-Buddhismus traf Ishihara prophetische Aussagen und schrieb von einem Flugzeug, das eine Vernichtungswaffe ohne Zwischenlandung um die Welt flog, die mit einem Schlag Zehntausende von Menschen tötete. Mit dieser überlegenen Gewalt würde der Gegensatz zwischen den Staaten in der Welt abgeschafft und ein Zustand namens Weltfrieden realisiert, eine Welt ohne Kriege. In diesem Zusammenhang sagte Ishihara einen Gegensatz zwischen einer asiatisch-europäischen Allianz und einer amerikanisch-sowjetischen Allianz voraus. Führer in Ostasien wäre nicht Japan, sondern der Tennō. Nach dem Sieg Ostasiens würde der Tennō oberster Führer der Welt und ewiger Friede herrschen.

[10] In Japan bezeichnet man als Periode der kriegerischen Wirren (*sengoku ransei* bzw. *sengoku jidai*) in der Regel die Zeitspanne vom Ōnin-Krieg (1467–1477) bis zur Reichseinigung durch Oda Nobunaga (1534–1582) und datiert sie dementsprechend in etwa auf die Zeit von 1467 bis 1568.

fen (Okazaki und Satō 2000: 126–133), was in der modernen Staatstheorie schon allein wegen der Menschennatur (*homo homini lupus*) ein politisches Versäumnis erster Ordnung sei.

Fünfeinhalb Jahrzehnte nachdem Japan seinen Geschichtsauftrag verfehlt und das nolens volens ausgefüllte Machtvakuum zwangsweise wieder verlassen mußte, fallen Okazaki und Satō zu fünfzig Jahren japanischer Herrschaft über Taiwan und vierunddreißig Jahren Herrschaft über Korea im Vergleich zur europäisch-amerikanischen Kolonialherrschaft die ausgefeilteren Unterwerfungs- und Kontrolltechniken des Westens ein, deren vermeintliche Außerachtlassung ihnen nachträglich wie eine schwere Unterlassung erscheint und dazu beigetragen haben soll, daß bis in die Gegenwart „antijapanische Gefühle" (*tainichi no kanjō*) unter den Koreanern und „pro-japanische" (*shin'nichiteki*) zumindest unter denjenigen Taiwanesen vorherrschen, denen die Freuden der japanischen Kolonialherrschaft noch erinnerlich sind. Unter der Überschrift „Licht und Schatten der japanischen Kolonialherrschaft" (*Nihon no shokuminchi tōchi no hikari to kage*) nennt Okazaki *den* politischen Unterschied zwischen der japanischen und der europäisch-amerikanischen Kolonialherrschaft: Die europäisch-amerikanische Politik habe die direkte mit der indirekten Herrschaft kombiniert. Wo indirekte Herrschaft möglich war, wurde sie eingerichtet, wo sie nicht realisierbar und nicht sinnvoll erschien, wurde die Herrschaft unmittelbar ausgeübt. Für Taiwan befürwortet Okazaki nachträglich die direkte Kolonialherrschaft, aber in Korea, wo offensichtlich eine indirekte Herrschaft angebracht gewesen wäre, wurde diese Chance irrtümlicherweise nicht ergriffen (Okazaki und Satō 2000: 102).

Aus japanischem Imperialismus wird retrospektiv kein pro-asiatischer oder pan-asiatischer Anti-Imperialismus, auch wenn japanische Politiker und Militärs – wie die anderer Länder – *gute Gründe* für ihre jeweiligen Kriege anzuführen wußten und die Kriegsursachen zu einem Zeitphänomen erklärten: *Wir* befanden uns *eben* in einem „Zeitalter des Imperialismus" und mußten einfach auf *die Lage* reagieren, die *unsere* Maßnahmen determinierte. Okazaki und Satō führen in diesem Zusammenhang als erfolgreiche Methoden der nationalen Selbstbehauptung Japans für das 19. und das 20. Jahrhundert übrigens Modernisierung, Industrialisierung, Nationalismus, Demokratie und Egalität an.

Zentrale Bedeutung kommt im Geschichtsbild von Okazaki und Satō dem Japanisch-Chinesischen Krieg (1894–1895) und dem Japanisch-Russischen Krieg (1904–1905) für die nationale Selbstbehauptung Japans zu. Aber nicht einfach in dem schlichten politischen Sinn, daß Japan nun auf Kosten Chinas und Koreas und mit amerikanisch-britischen Krediten einen militärischen Faktor in der Welt darstellte; sondern: Zeitzeugen und Unerbittlichkeitstheoretiker (*taishin kyōkōron*), wie zum Beispiel der

Ökonom und Kulturhistoriker Taguchi Ukichi (1855–1905) sowie der Journalist, Buchautor und Träger des japanischen Kulturordens Tokutomi Sohō (1863–1957), kommen noch einmal zu Wort, wonach im Frieden von Shimonoseki nach dem historisch ersten Sieg über China das Land so hart hätte bestraft werden müssen, daß es unfähig gewesen wäre, je einen „Vergeltungskrieg" (*fukushūsen*) gegen Japan zu führen. Obwohl China zur Zahlung der Reparationen bei Rußland, Frankreich und England Kredite aufnehmen mußte und Satō gigantische japanische Industrie- und Rüstungsprojekte anführt, die mit chinesischem Gold finanziert wurden, behauptet er, daß die Summe für China kaum der Rede wert sei (Okazaki und Satō 2000: 86–87).

Okazaki sagt Japan ab Mitte des 21. Jahrhunderts ein goldenes Zeitalter voraus. Warum gerade ab dem Jahr 2050? Weil laut Okazaki hundert Jahre erforderlich sind, bis – japanische – Eltern und Kinder, die den Krieg selbst nicht erlebt haben, von tendenziöser (Schulgeschichts-)Erziehung befreit worden sind und eine strahlende – japanische – Zukunft aufbauen. Aus 160 Jahren nationaler Selbstbehauptung folgt als Fazit und höchste Lehre: Japan über alles!

Ausleitung

Die Insularität und relative Nähe zum eurasischen Kontinent hat es dem japanischen Archipel über einen langen Zeitraum hinweg ermöglicht, sich gegenüber China, Korea und Europa ohne äußere militärische Bedrohung als Nettokultur- und Technologietransferempfänger weiterzuentwickeln. Dieses fruchtbare und zugleich unausgeglichene Austauschverhältnis wurde mit der Erfindung von modernen Transportmitteln und Massenvernichtungswaffen grundlegend in Frage gestellt, so daß es seit der Mitte des 19. Jahrhunderts zur Bewahrung der Souveränität und territorialen Integrität Japans notwendig wurde, einen modernen Nationalstaat zu bilden. Während der Meiji-Zeit mußte der neue Zentralstaat sein Gewaltmonopol nach innen und außen behaupten. Der Nationalismus und Imperialismus, der schon im Prozeß der Selbstbehauptung nicht nur in embryonaler Form, sondern in Reinkultur existierte, beschaffte sich dann im Laufe des Industrialisierungsprozesses die Mittel, der Dialektik des in sich verdrehten, janusköpfigen Begriffes der nationalen Selbstbehauptung gerecht zu werden.

Die Ansicht, wonach die erfolgreiche nationale Selbstbehauptung und Modernisierung (*kindaika*) Japans die *Befreiung Asiens* bzw. die *Unterjochung* Asiens zu einer *wünschenswerten* bzw. *notwendigen* Begleiterscheinung machte (Takahashi 1927: 32; Okazaki und Satō 2000: 102), war und

ist in Japan durchgesetzt, aber nicht unumstritten (Toyoda 1958b: 126–128; Unno 1982: ii; Uchida 1982: 34). Auch regionale Mehrzweck-Entwicklungsgroßprojekte in (semi-)kolonialen japanischen Gebieten machen aus der imperialistischen Machtpolitik Japans in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts kein selbstloses Befreiungsprogramm für asiatische Nachbarvölker.

Analog zum Schlagwort *wakon kansai* [japanischer Geist, chinesische Wissenschaft und Technik] – wahrscheinlich im neunten Jahrhundert in einer Zeit der Rückbesinnung auf Traditionen mit rein japanischem Ursprungsnachweis und Gütesiegel unter dem Einfluß der Aufnahme einer in vielen Bereichen als überlegen empfundenen chinesischen Kultur entstanden – prägte Sakuma Shōzan (1811–1864) im 19. Jahrhundert den Begriff *wakon yōsai* [japanischer Geist, westliche Wissenschaft und Technik]. Es war das Bedürfnis, moderne westliche Wissenschaft und Technik einzuführen, sich aber geistig-kulturell nicht dominieren zu lassen, das diesen Begriff schuf. In Anlehnung an die beiden Formeln *wakon kansai* und *wakon yōsai* hat die moderne japanische Wissenschafts- und Technikgeschichtsschreibung für das Japan, das im Zweiten Weltkrieg der „westlichen" Wissenschaft und Technik unterlegen war, den Begriff *yōkon yōsai* [westlicher Geist, westliche Wissenschaft und Technik] eingeführt (Honma 1982: 148–149). Ob *yōkon yōsai* für das in das kapitalistische Weltwirtschaftssystem und politisch in die westliche Wertegemeinschaft integrierte postindustrielle Japan gut sei, darüber gehen die Einschätzungen selbstredend auseinander.

Für das Japan der Meiji-Zeit war es ein enormes Unterfangen, das Grundwissen aus zahlreichen wissenschaftlichen und technischen Disziplinen, einschließlich ihrer Methoden und Theorien aufzunehmen, nicht selten ohne fundierte Grundlage für eine kritische Beurteilung ihrer Wichtigkeit und Korrektheit. Die Aufnahme und Verbreitung westlicher Wissenschaften stellte eine geistige Revolution dar und beeinflußte den weiteren Entwicklungsgang entscheidend. Im Japan der Meiji-Zeit wurden Wissen und Theorien auf zahlreichen Gebieten, die in Europa bzw. Amerika zum Teil im Laufe von Jahrhunderten gewachsen waren, plötzlich in so hoher Konzentration absorbiert, daß unterschiedliche Wachstums- und Entwicklungsgeschwindigkeiten und Niveaus in Technik und Wissenschaft, Politik, Wirtschaft und Gesellschaft entstanden, die die inneren und äußeren Widersprüche der nationalen Selbstbehauptung haben praktisch werden lassen.

In dem Werk *Nihon no kagakusha saizensen. Hakken to sōzō no shōgen* [Die vorderste Frontlinie japanischer Wissenschaftler. Zeugnisse von Entdekkungen und Schöpfertum] kommen vierundfünfzig noch lebende japanische Erfinder und Entdecker aus einem breiten Spektrum von Natur-,

Ingenieur- und Medizinwissenschaften auf jeweils sechs Seiten zur Selbstbehauptung Japans in den Bereichen Wissenschaft und Technik zu Wort. Am Ende des Werkes blicken Koide Shigeyuki (Verlag Yomiuri Shinbun) und der Wissenschaftshistoriker und Wissenschaftsphilosoph Murakami Yōichirō von der Kokusai Kirisutokyō Daigaku (International Christian University) aus der Vogelperspektive auf die Wissenschaft in Japan im 20. Jahrhundert (Yomiuri Shinbun Kagakubu 2001: 321–329). Laut Murakami ist *das* unterscheidende Merkmal der wissenschaftlichen Entwicklung in Europa und Amerika auf der einen Seite und in Japan auf der anderen Seite die Tatsache, daß sich europäische und amerikanische Universitäten um theologische Fakultäten herum entwickelt haben und in Japan die naturwissenschaftlich-technisch-ingenieurwissenschaftliche Forschung, Lehre und Entwicklung von Anfang an im Zentrum stand.

Fazit: Durch alle Epochen hindurch ist „Selbstbehauptung" durch Wissenschaft, Technik und Industrie bis in die Gegenwart hinein als praktische und dauerhafte Aufgabe lebendig, an der sich zu bewähren, jedes Agens des Bonum communis einen Amtseid geschworen hat. So wie gesamtgesellschaftlich praktizierte Sittlichkeit innergesellschaftlich aufgrund von realen Interessengegensätzen und Machtstrukturen in aller Regel tendenziell als Ideal existiert und deshalb regelmäßig als moralische Pflicht von oben und von unten eingeklagt wird, hat auch die Übertragung dieses Ideals auf die realexistierende Staatenwelt mit ihren handfesten politökonomischen Gegensätzen zwischen Nationalstaaten und Regionalblöcken bislang nur dazu geführt, daß sich die Ideologien der Völkerfreundschaft weltweit vor allem dann großer Beliebtheit erfreuen, wenn nationale Interessen als Erfordernisse des Völkerrechts vorgetragen und durchgesetzt werden sollen. Es fällt auf, daß politische Praktiker in aller Regel dabei zwischen Moral und nationalem Egoismus klar zu unterscheiden wissen. Politische Theoretiker und von politischen Entscheidungen direkt Betroffene hingegen verwechseln und vermischen beides gern so lange miteinander, bis beides identisch geworden ist. So sorgen die einen dafür, daß das Material für produktive und fruchtbare Selbstbehauptungsdebatten nicht ausgeht und die anderen dafür, daß sie in allen wichtigen Pro-und-Contra-Fragen bei der öffentlichen Deutung der Weltenläufte nebenher immer auf der Höhe der Zeit mitdenken.

Literaturverzeichnis

Andō, Yoshio (1963): *Gendai Nihon keizaishi nyūmon* [Einführung in die moderne Wirtschaftsgeschichte Japans]. Tōkyō: Nihon Hyōron Shinsha.

Asahi Kagaku (Hg.) (1991): *Nōberushō no hikari to kage* [Licht und Schatten um den Nobelpreis]. Tōkyō: Asahi Shinbunsha.

Asimov, Isaac (1989): *Asimov's Chronology of Science and Discovery.* New York: Harper & Row.

Asimov, Isaac (1992): *Aizakku Ashimofu no kagaku to hakken no nenpyō* [Originaltitel: Asimov's Chronology of Science and Discovery]. Übersetzt von Koyama Keita und Wako Hiroshi. Tōkyō: Maruzen.

Baba, Rensei (2002): *Nōberushō no hyaku nen. Shizen kagaku sanshō de tadoru kagakushi* [Hundert Jahre Nobelpreis. Die Beschreibung der Wissenschaftsgeschichte anhand von drei Preisen für Naturwissenschaft]. Tōkyō: Chūō Kōronsha.

Conrad, Sebastian (1999): *Auf der Suche nach der verlorenen Nation. Geschichtsschreibung in Westdeutschland und Japan, 1945–1960.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Diederich, Werner (Hg.) (1974): *Theorien der Wissenschaftsgeschichte: Beiträge zur diachronen Wissenschaftstheorie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Diemer, Alwin (Hg.) (1977): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen und die Geschichte der Wissenschaften: Symposion der Gesellschaft für Wissenschaftsgeschichte anläßlich ihres zehnjährigen Bestehens, 8.–10. Mai 1975 in Münster.* Meisenheim am Glan: Hain.

Distelrath, Günther (1996): *Die japanische Produktionsweise. Zur wissenschaftlichen Genese einer stereotypen Sicht der japanischen Wirtschaft.* München: Iudicium.

Gulick, Sidney Lewis (1914): *Kagaku gairon* [Einführung in die Wissenschaft]. Tōkyō: Keiseisha Shoten.

Haga, Tōru (Hg.) (2000): *Hon'yaku to Nihon bunka* [Übersetzung und japanische Kultur]. Tōkyō: Yamakawa Shuppansha.

Hattori, Shisō, Hata Genryū, Ozaki Shōtarō, Izu Kimio und Okamoto Saburō (1949): *Ajiateki seisan yōshiki ron* [Die Theorie der asiatischen Produktionsweise]. Tōkyō: Hakuyōsha.

Hirabayashi, Hatsunosuke (1922): *Kagaku gairon* [Einführung in die Wissenschaft]. Tōkyō: Shunjūsha.

Hirakawa, Hideyuki (2002): *STS to wa nani ka* [STS – Was ist das?]. Kyōto: Kyōto Joshi Daigaku Gendai Shakaigakubu, S. 1–36.
Internetseite vom 12.03.2002: http://www.cs.kyoto-wu.ac.jp

Hiroshige, Tetsu (1973): *Kagaku no shakaishi. Kindai Nihon no kagaku taisei* [Sozialgeschichte der Wissenschaft. Die Organisation der Wissenschaft im modernen Japan und Geschichte]. Tōkyō: Chūō Kōron Sha.

Honjō, Eijirō (1928): *Nihon shakai keizaishi* [Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Japans]. Tōkyō: Kaizōsha.

Honma, Hisao (1982): Suiryoku kaihatsu to denki kikai no kokusanka [Wasserkraftentwicklung und Importsubstitution bei Elektromaschi-

nen]. In: Uchida, Hoshimi (Hg.) (1982): *Kōgyō shakai e no henbō to gijutsu* [Metamorphosen der Industriegesellschaft und die Technik]. Tōkyō: Yūhikaku, S. 101–150.

Ishibashi, Chōei und Ogawa Teizō (1969): *Igaku* [Medizin]. Tōkyō: Kajima Kenkyūjo Shuppankai.

Ishii, Kanji (1991): *Nihon Keizaishi* [Wirtschaftsgeschichte Japans]. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppankai.

Itō, Ryōichi (2002): *Rigaku kōgaku, kagaku gijtsu* [Natur- und Ingenieurwissenschaften, Wissenschaft und Technik]. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Daigakuin Kōgakukei Kenkyūka.
Internetseite vom 27.05.2002: http://www.core.t.u-tokyo.ac.jp/

Jansen, Marius B. (2000): *The Making of Modern Japan*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press.

Kajinishi, Mitsuhaya *et al.* (1957–1959): *Nihon shihonshugi no hatten* [Die Entwicklung des japanischen Kapitalismus]. Drei Bände. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppankai.

Kanai, Madoka (1976): *Jinbun kagaku* [Geisteswissenschaften]. Tōkyō: Kajima Shuppankai.

Kapp, Ernst (1877/1978): *Grundlinien einer Philosophie der Technik*. Photomechanischer Neudruck der 1. Auflage. Düsseldorf: Stern.

Kitayama, Katsura, Gotō Masako, Sakaki Takayuki, Shikishijma Etsurō, Takezawa Atsuō, Nishina Kyōsuke, Yamanami Yoshiaki und Inoue Ryōta (2000): *Hatsumei no nijusseiki* [Entdeckungen im 20. Jahrhundert]. Tōkyō: Asupekuto.

Kobayashi, Ryōsei (1976): *Nihon shihonshugi ronsō no kaiko* [Reminiszenzen zur Debatte über den japanischen Kapitalismus]. Tōkyō: Shiraishi Shoten.

Koch, Matthias (2001): Zur translatorischen Bilateralasymmetrie zwischen Deutschland und Japan, oder: Wer übersetzt mehr? In: Hijiya-Kirschnereit, Irmela (Hg.): *Eine gewisse Farbe der Fremdheit: Aspekte des Übersetzens zwischen Japanisch-Deutsch-Japanisch*. München: Iucidium, S. 45–76.

Koyama, Hirotake (1953a): *Nihon shihonshugi ronsō shi: Senzen no ronsō* [Geschichte der Debatte über den japanischen Kapitalismus: Die Vorkriegsdebatte]. Band 1. Tōkyō: Aoki Shoten.

Koyama, Hirotake (1953b): *Nihon shihonshugi ronsō shi: Sengo no ronsō* [Geschichte der Debatte über den japanischen Kapitalismus: Die Nachkriegsdebatte]. Band 2. Tōkyō: Aoki Shoten.

Koyama, Hirotake (1956): *Nihon shihonshugi ronsō no gendankai* [Die gegenwärtige Etappe der Debatte über den japanischen Kapitalismus]. Tōkyō: Aoki Shoten.

Kuhn, Thomas S. (1976): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Zweite deutsche Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Laclau, Ernesto und Chantal Mouffe (1985): *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics*. London: Verso.

Marx, Karl (1859): *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*. Berlin: Franz Dunkker. Geschrieben August 1858 bis Januar 1859. Zitiert nach: Marx, Karl und Friedrich Engels: *Werke*. Berlin: (Karl) Dietz Verlag, Band 13, 7. Auflage 1971, unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 1961, Berlin / DDR, S. 3–160.

Miura, Ken'ichi (1985): *Nōberushō no hassō* [Die Konzeption des Nobelpreises]. Tōkyō: Asahi Shinbunsha.

Moritani, Katsumi (1937): *Ajiateki seisan yōshiki ron* [Die Theorie der asiatischen Produktionsweise]. Tōkyō: Ikuseisha.

Moriya, Fumio (1955): *Nihon shihonshugi hattatsushi* [Die Entwicklungsgeschichte des japanischen Kapitalismus]. Tōkyō: Aoki Shoten.

Nagai, Hiroshi (1994): *Kagaku gairon: Kagaku no tetsugaku* [Einführung in die Wissenschaft: Wissenschaftstheorie]. Tōkyō: Sōbunsha.

Nagaoka, Shinkichi (1984): *Nihon shihonshugi ronsō no gunzō* [Gesamtbild der Debatte über den japanischen Kapitalismus]. Kyōto: Mineruva Shobō.

Nakamura, Seiji (1975): *Gijutsuron ronsō shi* [Geschichte der Debatte um eine Theorie der Technik]. Zwei Bände. Tōkyō: Aoki Shoten.

Nakamura, Seiji (1993): Taketani Mitsuo wa nani o itte kita ka – ishikiteki tekiyōsetsu no bohyō [Was hat Taketani Mitsuo gesagt – Grabstein der bewußten Anwendungstheorie]. In: *Seikei Kenkyū*, Nr. 64, Juli 1993, S. 68–94.

Nakamura, Seiji (1995): *Shinpan – Gijutsuron ronsō shi* [Neue Ausgabe – Geschichte der Debatte um eine Theorie der Technik]. Tōkyō: Sōfūsha.

Nakayama, Shigeru und Ishiyama Hiroshi (1987): *Kagakushi kenkyū nyūmon* [Forschungsleitfaden für die Wissenschaftsgeschichte]. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppankai.

Nakayama, Shigeru (2000): *Nijū nijūisseiki kagakushi* [Wissenschaftsgeschichte im 20. und des 21. Jahrhundert]. Tōkyō: NTT Shuppan.

Nichigai Asoshiētsu Henshūbu (Hg.) (1996): *Bunken mokuroku. Nihonron, Nihonjinron no gojū nen. 1945–1995* [Bibliographie. 50 Jahre Japan- und Japanerdiskurse. 1945–1995]. Tōkyō: Nichigai Asoshiētsu.

Nihon Keizai Kikō Kenkyūjo (Hg.) (1948): *Nihon shihonshugi ronsō zenshin no tame ni: Rōnōha hihan* [Für ein Voranschreiten der Debatte über den japanischen Kapitalismus: Kritik der Rōnōha]. Tōkyō: Hakurinsha.

Noro, Eitarō (1949): *‚Puchi Teikokushugi' ron hihan* [Kritik der Theorie des „Petit Impérialisme"]. Kyōto: San'ichi Shobō.

Ogawa, Teizō (1973): *Sugita Genpaku* [Sugita Genpaku]. Tōkyō: Kokudosha.

Ōishi, Ka'ichirō (1985): *Nihon teikokushugi shi. 1. Daiichiji taisen* [Geschichte des japanischen Imperialismus. Band 1. Der Erste Weltkrieg]. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppankai.

Okamoto, Takuji (1999): Nōberushō bunsho kara mita Nihon non kagaku, 1901 nen–1948 nen: (I) Butsurigaku shō, kagaku shō [Japanische Wissenschaft von Nobelpreis-Dokumenten zwischen 1901 und 1948 aus betrachtet: Preise für Physik und Preise für Chemie]. In: *Kagaku Gijutsushi*, September, Nr. 3, S. 87–128.

Okamoto, Takuji (2000): Nōberushō bunsho kara mita Nihon no kagaku, 1901 nen–1948 nen: (I) Seirigaku, igakushō (Kitasato Shibasaburō kara Yamagiwa Katsusaburō made) [Japanische Wissenschaft von Nobelpreis-Dokumenten zwischen 1901 und 1948 aus betrachtet: Preise für Physiologie und Medizin (von Kitasato Shibasaburō bis Yamagiwa Katsusaburō)]. In: *Kagaku Gijutsushi*, Juli, Nr. 4, S. 1–65.

Okazaki, Hisahiko und Satō Seizaburō (2000): *Nihon no shippai to seikō – kindai 160 nen no kyōkun* [Niederlagen und Erfolge Japans – Die Lehren aus 160 Jahren Moderne]. Tōkyō: Fusōsha.

Okudaira, Yasuhiro (komp. u. komm.) (1973): *Chian iji hō* [Das Gesetz zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung]. Tōkyō: Misuzu Shobō.

Ōmori, Minoru (1996): *Nihon kagakushi* [Wissenschaftsgeschichte Japans]. Tōkyō: Hōsei Daigaku Tsūshin Kyōikubu.

Saaler, Sven (2000): *Zwischen Demokratie und Militarismus. Die Kaiserlich-Japanische Armee in der Politik der Taishō-Zeit (1912–1926).* Bonn: Bier'sche Verlagsanstalt.

Sachsse, Hans (1978): *Anthropologie der Technik. Ein Beitrag zur Stellung des Menschen in der Welt.* Braunschweig: Vieweg.

Said, Edward (1978): *Orientalism.* New York: Pantheon Books.

Said, Edward (1986): Orientalism Reconsidered. In: Barker, Francis (Hg.): *Literature, Politics, and Theory: Papers from the Essex Conference, 1976–84.* London; New York: Methuen, S. 210–229.

Said, Edward (1993): *Culture and Imperialism.* New York: Knopf.

Schmidt, Helmut (2000): *Die Selbstbehauptung Europas. Perspektiven für das 21. Jahrhundert.* Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.

Shakai Keizai Rōdō Kenkyūjo (Hg.) (1947): *Nihon shihonshugi ronsō shi* [Geschichte der Debatte über den japanischen Kapitalismus]. Tōkyō: Itō Shoten.

Shibuya, Kazuo, Kawamura Yutaka, Kobayashi, Takenobu, Tokumoto Kotoyo und Kitabayashi Masahiro (1997): *Kagakushi gairon* [Einführung in die Wissenschaftsgeschichte]. Tōkyō: Muisuri Shuppan KK.

Shima, Akira (1977): *Gijutsuron ronsō* [Die Technik-Debatte]. Kyōto: Minerva Shobō.

Shimizu, Nobuo (1955): *Sugita Genpaku. Ran'igaku kaitaku no chichi* [Sugita Genpaku. Der Vater der Erschließung der holländischen Medizin]. Tōkyō: Popura Sha.

Shiozawa, Kimio (1970): *Ajiateki seisan yōshiki ron* [Die Theorie der asiatischen Produktionsweise]. Tōkyō: Ochanomizu Shobō.

Sofri, Gianni (1972): *Über asiatische Produktionsweise. Zur Geschichte einer strittigen Kategorie der Kritik der politischen Ökonomie.* Übersetzt von Aldo Loiero und Bruno Schoch in Zusammenarbeit mit David Wittenberg. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt.

Sugano, Reiji, Mukae Tsuyoshi, Komorita Seiko, Masano Tetsu, Iwasaki Chikatsugu und Satō Tamotsu (1988): *Higashi no kagaku, nishi no kagaku* [Östliche Wissenschaft, westliche Wissenschaft]. Ōsaka: Tōhō Shuppan.

Sugimoto, Isao (1950–1952): *Nihon Kagakushi* [Japanische Wissenschaftsgeschichte]. Zwei Bände. Tōkyō: Hōsei Daigaku Tsūshin Kyōikubu.

Sugita, Genpaku (1942): Rangaku kotohajime (Die Anfänge der ‚Holland-Kunde'). Übersetzt von Kōichi Mōri. In: *Monumenta Nipponica. Studies in Japanese Culture*, Vol. 5, S. 144–166.

Suzuki, Shūji (1981): *Nihon kango to chūgokugo. Kanji bunkaken no kindaika* [Chinesische Ausdrücke des Japanischen und Chinesisch. Die Modernisierung der Kanji-Kultursphäre]. Tōkyō: Chūō Kōronsha.

Takahashi, Kamekichi (1925): *Nihon keizai no kaibō* [Anatomie der japanischen Nationalökonomie]. Tōkyō: Tōyō Keizai Shinpōsha.

Takahashi, Kamekichi (1927): Nihon shihonshugi no teikoku chii [Die Stellung des japanischen Kapitalismus im Imperialismus]. In: *Taiyō*, April, S. 1–44.

Takahashi, Kamekichi (1928): *Nihon shihonshugi hattatsushi* [Entwicklungsgeschichte des japanischen Kapitalismus]. Tōkyō: Nihon Hyōronsha.

Takashima, Kōbun (1993): *Kagaku no tetsugaku: Kagaku no rekishi to hōhō* [Wissenschaftstheorie: Geschichte und Methoden der Wissenschaft]. Kyōto: Kōyō Shobō.

Taketani, Mitsuo und Tsurumi Shunsuke (1991): Watashi wa nani o itte kita ka [Was habe ich gesagt?]. In: *Shisō no Kagaku*, Nr. 144, September, S. 56–63.

Takeuchi, Yoshito (1991): Daiichiji taisen ga keshita genshi bangō hakken no eiyo [Die durch den Ersten Weltkrieg ausgelöschte Ehre, die Atomnummer entdeckt zu haben – Henry G. J. Moseley]. In: Asahi Kagaku (Hg.) (1991): *Nōberushō no hikari to kage* [Licht und Schatten um den Nobelpreis]. Tōkyō: Asahi Shimbunsha, S. 67–75.

Tanabe, Hajime (1915): *Saikin no shizen kagaku* [Die Naturwissenschaften der letzten Jahre]. Tōkyō: Iwanami Shoten.

Tanabe, Hajime (1918): *Kagaku gairon* [Einführung in die Wissenschaft]. 1. Auflage. Tōkyō: Iwanami Shoten.

Tōkyō Daigaku Hyakunenshi Henshū Iinkai (Hg.) (1987): *Tōkyō Daigaku hyakunenshi. Bukyokushi 1 Keizaigakubu* [Hundert Jahre Tōkyō Daigaku. Geschichte der Abteilung 1: Fakultät für Wirtschaftswissenschaften]. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Keizaigakubu.

Tōkyō Daigaku Shuppankai (1977): *Tōkyō Daigaku. Sono hyaku nen* [Hundert Jahre Tōkyō Daigaku]. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppankai.

Toyoda, Shirō (1958a): *Nihon shihonshugi ronsō hihan: Shihon chikuseki to shijō no riron* [Kritik der Debatte über den japanischen Kapitalismus: Kapitalakkumulation und Marktheorie]. Band 1. Tōkyō: Tōyō Keizai Shinpōsha.

Toyoda, Shirō (1958b): *Nihon shihonshugi ronsō hihan: Nihon shihonshugi kōzō ronsō* [Kritik der Debatte über den japanischen Kapitalismus: Die Debatte über die Struktur des japanischen Kapitalismus]. Band 2. Tōkyō: Tōyō Keizai Shinpōsha.

Toyoda, Shirō (1959): *Nihon shihonshugi ronsō hihan: Nihon teikokushugi fukkatsu no shomondai* [Kritik der Debatte über den japanischen Kapitalismus: Probleme des Wiederauflebens des japanischen Imperialismus]. Band 3. Tōkyō: Tōyō Keizai Shinpōsha.

Tsuji, Tetsuo (1973): *Nihon no kagaku shisō. Sono jiritsu e no mosaku* [Wissenschaftliche Ideen in Japan. Auf der Suche nach Selbständigkeit]. Tōkyō: Chūō Kōronsha.

Tsushima, Tadayuki (1947): *‚Nihon shihonshugi ronsō' shiron* [Historische Abhandlung zur „Debatte über den japanischen Kapitalismus"]. Tōkyō: Ōdosha.

Uchida, Hoshimi (Hg.) (1982): *Kōgyō shakai e no henbō to gijutsu* [Metamorphosen der Industriegesellschaft und die Technik]. Tōkyō: Yūhikaku.

Uchida, Jōkichi (1937): *Nihon shihonshugi ronsō* [Debatte über den japanischen Kapitalismus]. Tōkyō: Seiwa Shoten.

Uchida, Jōkichi (1949): *Nihon shihonshugi ronsō. Atarashii mondai no rikai no tame ni* [Die Debatte über den japanischen Kapitalismus. Zum Verständnis neuer Probleme]. Tōkyō: Shinkō Shuppansha.

Uchida, Jōkichi und Nakano Jirō (1956): *Nihon shihonshugi ronsō. Minshu kakumei no kadai o megutte* [Die Debatte über den japanischen Kapitalismus: Über die Aufgaben einer demokratischen Revolution]. Tōkyō: Shinkō Shuppansha.

Ueno, Masuzō (1968): *Shizen kagaku* [Naturwissenschaften]. Tōkyō: Kajima Kenkyūjo Shuppankai.

Unno, Fukuju (Hg.) (1982): *Seiō gijutsu no inyū to Meiji shakai* [Die Einführung westlicher Technik und die Meiji-Gesellschaft]. Tōkyō: Yūhikaku.

Urushibara, Tomoyoshi *et al.* (1999): *Hatsumei hakken e no chōsen* [Herausforderungen der Erfindungen und Entdeckungen]. Tōkyō: Gyōsei.

Yanabu, Akira (1978): *Hon'yaku bunka o kangaeru* [Gedanken zur Übersetzungskultur]. Tōkyō: Hōsei Daigaku Shuppankyoku.

Yomiuri Shinbun Henshūkyoku (Hg.) (2001): *Nōberushō jū nin no Nihonjin. Sōzō no shunkan* [Zehn japanische Nobelpreisträger. Der schöpferische Augenblick]. Tōkyō: Chūō Kōron Shinsha.

Yomiuri Shinbun Kagakubu (Hg.) (2001): *Nihon no kagakusha saizensen. Hakken to sōzō no shōgen* [Die vorderste Frontlinie japanischer Wissenschaftler. Zeugnisse von Entdeckungen und Schöpfertum]. Tōkyō: Chūō Kōron Shinsha.

Selbstbehauptungsdiskurse in China: Philosophie, Geschichtsschreibung, Mythos

Copyrighted material

Selbstbehauptung mit geliehener Stimme: J. G. Fichte als Redner an die chinesische Nation

Joachim Kurtz

Neuere ostasiatische Selbstbehauptungsdiskurse zeichnen sich nicht nur durch die erstaunliche Bandbreite ihrer Intentionen aus, wie sie Mishima K. (1996) am Beispiel Japans eindrucksvoll belegt hat, sondern auch durch die Vielfalt ihrer Erscheinungsformen. Allerdings bezieht sich diese Vielfalt in erster Linie auf die Inhalte der erfundenen oder wiederentdeckten Traditionen, die in China, Japan und Korea in immer wieder aktualisierter Form zum Zweck der nationalen oder kulturellen Selbstbehauptung instrumentalisiert worden sind. Die begrifflichen Ressourcen und rhetorischen Techniken, mit deren Hilfe diese Inhalte in der öffentlichen Auseinandersetzung seit Beginn des vergangenen Jahrhunderts vertreten wurden, weisen bemerkenswerte Ähnlichkeiten nicht nur untereinander, sondern auch zu diskursiven Strategien auf, die das politische und kulturelle Gedächtnis europäischer Gesellschaften im Zeitalter des Nationalismus geprägt haben.

In vielen Fällen beruhen diese Ähnlichkeiten nicht allein auf vagen Inspirationen. Vielmehr sind sie oft das Ergebnis der bewußten Entlehnung inhaltlicher Motive und argumentativer Techniken von europäischen Klassikern der nationalen und/oder kulturellen Selbstbehauptung. Ein Beispiel ist die Rezeption Johann Gottlieb Fichtes (1762–1814) in China, der im Lauf des 20. Jahrhunderts von chinesischen Intellektuellen unterschiedlichster politischer Couleur als „Redner an die chinesische Nation" eingeführt und im jeweils eigenen Interesse vereinnahmt worden ist. Ziel der folgenden Bemerkungen ist es, einige zentrale Aspekte dieser Vereinnahmung zu benennen und als Grundelemente eines in China bis heute nahezu uneingeschränkt als akzeptabel empfundenen Typus der kulturnationalen und bildungselitären Selbstbehauptung auszuweisen. Dabei wird es nicht vorrangig darum gehen, die politisch zumeist relativ eindeutigen Verwendungen Fichtes in China ideologiekritisch zu durchleuchten (obgleich auch das gewiß ein lohnendes Unterfangen wäre). Statt dessen möchte ich diejenigen Elemente herausarbeiten, die chinesische Rezipienten über alle ideologischen und weltanschaulichen Gräben hinweg für Fichte eingenommen haben, um Rückschlüsse

auf einen jeder weiteren Rechtfertigung enthobenen Bestand von Motiven und Strategien der Selbstbehauptung zu gewinnen, der das moderne chinesische Selbstverständnis nachhaltig geprägt hat. Vorweg werde ich in gedrängter Form Fichtes eigene Bestimmung des Begriffs der Selbstbehauptung rekapitulieren und die wichtigsten Etappen der Rezeption seines politischen Denkens in China zusammenfassen.

1. Begriff und Praxis der Selbstbehauptung bei J. G. Fichte

Daß die historischen Wurzeln des Begriffs der „Selbstbehauptung", der erst in jüngster Zeit vermehrt zur Erklärung historischer Übergangsphänomene außerhalb Europas herangezogen wird (Mishima 1996; Rothermund 1999), bis in die Blütezeit des Deutschen Idealismus zurückreichen, ist vielfach belegt. In der Folge von Kants kopernikanischer Wende wird die Selbstbestimmung des vernünftigen Subjekts im Verhältnis zu anderen vernünftigen Individuen zu einem philosophisch wie gesellschaftstheoretisch gleichermaßen dringlichen Problem. In der Philosophie J. G. Fichtes kommt der Frage nach den „wechselseitigen Beziehungen vernünftiger Wesen aufeinander" eine besonders herausgehobene Stellung zu. Erste Ansätze zu einer Antwort auf diese Frage entwickelt Fichte in seinen sozialutopischen Frühschriften, wie insbesondere in *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794, *SW* VI: 291–356); eine systematische Lösung entwirft er jedoch erst in seiner reiferen Rechtsphilosophie. In den *Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796, *SW* III) bestimmt Fichte den Zusammenhang von Selbstbehauptung und Anerkennung als zentrales Prinzip aller Politik. Der Rechtsfrieden in einem vernünftig eingerichteten Gemeinwesen hängt demnach wesentlich von der wechselseitigen Anerkennung der legitimen Freiheitsansprüche aller in einer Gesellschaft interagierenden Individuen ab. Wo diese Anerkennung von den staatlichen Institutionen nicht gewährleistet werden kann, die einzig zu ihrem Schutz eingerichtet werden, hat der Einzelne das unbedingte Recht zur Selbstbehauptung, d.h. zur eigenmächtigen Wahrung und Durchsetzung seiner legitimen Ansprüche auf eine unantastbare Sphäre eigenen ungehinderten Entscheidens (vgl. Janke 1990).

Wirkungsmächtiger als diese theoretischen Einsichten, die sich ausschließlich auf die Selbstbehauptung vernünftiger Individuen in einem idealen Rechtssystem beziehen und damit durchaus emanzipatorische Züge tragen, wird Fichtes praktisches, oder genauer: agitatorisches Engagement im Dienst der kulturnationalen Selbstbehauptung Deutschlands in der Zeit der napoleonischen Besatzung. In den 1808 veröffentlichten *Reden*

an die Deutsche Nation (*SW* VII: 260–499) überträgt Fichte die Ansprüche, die er dem individuellen „Ich-Selbst" in seiner Rechtsphilosophie zugesprochen hatte, auf das kollektive „Wir-Selbst" einer durch die gemeinsame Sprache verbundenen, nationalen Schicksalsgemeinschaft, deren Selbstbehauptung in der internationalen Arena durch keinerlei vernunftrechtlich begründete Institutionen beschränkt werden kann und darf (vgl. Willms 1967: 134–141). Daß diese Übertragung und Erweiterung, die sich seit etwa 1800 in Fichtes politischen Schriften angekündigt hatte, aus seinen früheren theoretischen Annahmen, wie selbst eingefleischte Fichteaner zugestehen, nicht zu rechtfertigen ist (Schottky 1990: 119–128), tat ihrer politisch bekanntermaßen zweifelhaften Wirkung keinen Abbruch. Im Gegenteil: gemeinsam mit der effektvollen Rhetorik, in der sie eingefordert wird (Ehrlich 1977: 211–260), und dem Mythos, der die Entstehung und Wirkung der *Reden* alsbald umgab (Lübbe 1963: 202–204), ließ gerade die Unbedingtheit der Rechtsansprüche, die Fichte nationalen Gemeinschaften einräumt, welche sich in ihrer Eigenständigkeit bedroht sehen, den Text zu einem der meistzitierten und -instrumentalisierten Klassiker kollektiver Selbstbehauptung werden – und zwar nicht nur in Deutschland, sondern, wie die weitverzweigte Wirkungsgeschichte der *Reden* bezeugt, auch in anderen Ländern Europas und darüber hinaus (Baumgartner und Jacobs 1968; Doyé 1993; Espagne 1990; Philonenko 1997; Rivera de Rosales 1995; Madenokōji 1981; Kumamoto 1996).

2. Grundzüge der Rezeption J. G. Fichtes in China

Ein Kapitel dieser entfernteren Wirkungsgeschichte ist die Aufnahme Fichtes in China (Kurtz 1997; Liang, Zhixue 1987), in der das Motiv der kollektiven Selbstbehauptung von Anfang an eine zentrale Rolle spielt. Eine Besonderheit der chinesischen Rezeption Fichtes besteht darin, daß der Zugang bis in die jüngste Zeit nicht direkt, sondern vermittelt über zeitgenössische deutsche Auslegungen erfolgt, deren Details und Stoßrichtung an jeweils unterschiedliche argumentative Bedürfnisse angepaßt werden. Echos des „Geistes von 1914" (Nordalm 1999) finden sich in den Schriften chinesischer Fichteaner genauso wie Anklänge an den „Idealismus der Tat", den Rudolf Eucken und andere Feinde der Weimarer Republik bis in die 1920er Jahre hinein u. a. unter Verweis auf Fichte propagierten (Flasch 2000: 15–35), und auch die nationalsozialistische Funktionalisierung (Pesch 1982) findet in China ebenso ihren Widerhall wie der Versuch von DDR-Kaderphilosophen, Fichte für eine sozialistische und damit vermeintlich *per se* „aufgeklärte" Tradition des deutschen Nationalismus in Beschlag zu nehmen (Soller 1992). Auch in China ist die

Wirkung Fichtes folgerichtig durch zwei Merkmale gekennzeichnet, die zunächst paradox erscheinen, aber schon die deutsche Rezeptionsgeschichte geprägt haben: Einer bemerkenswerten Kontinuität der individuellen Motive, die chinesische Rezipienten für Fichte eingenommen haben, steht die augenscheinliche Disparität der politischen Ziele gegenüber, die unter Berufung auf seine Theorien oder sein praktisches Engagement durchgesetzt werden sollen (Gebhardt 1968; Villacañas 1997). Im Laufe des 20. Jahrhunderts haben sich in China sowohl Nationalisten (*Guomindang*, GMD) und Kommunisten (KPCh) als auch Vertreter der oft fälschlicherweise als „liberal" bezeichneten „Dritten Kraft" als Bewunderer Fichtes zu erkennen gegeben. Die Ideologie und Rhetorik des „totalen Engagements" (Lübbe 1963: 204), die im Mittelpunkt von Fichtes Programm der Selbstbehauptung steht, hat mithin auch in China eine Faszination entfaltet, die politische und weltanschauliche Differenzen wenn nicht überwindet, so doch in den Hintergrund treten läßt.

2.1 Die chinesische Fichte-Rezeption in der Republikzeit (1912–1949)

Gemeinsamer Ausgangspunkt aller chinesischen Versuche zur politischen Vereinnahmung Fichtes ist die seit Ende des 19. Jahrhunderts in immer neuen Farben ausgemalte Gefahr des „Untergangs der Nation" (*wangguo* 亡國) oder, wie fast ebenso oft formuliert wird, der „Auslöschung der Rasse" (*miezu* 滅族). Nationale Selbstbehauptung erscheint angesichts der fortwirkenden Bedrohung, die auf allen möglichen Feldern des chinesischen Diskurses, von der tagespolitischen Diskussion über das akademische Schrifttum bis hin zu Literatur, Kunst und Film immer wieder beschworen wird, bis heute als ein über alle Parteigrenzen hinweg unabweisbares Gebot kollektiver Notwehr. Kein Autor, der sich in China für Fichte verwendet, versäumt es, Parallelen zwischen der wechselnden chinesischen Gegenwart und der prekären Situation Deutschlands zu Lebzeiten des Philosophen herzustellen. Chinas Notlage wird dabei mehrfach neu definiert; ihre grundsätzliche Dramatik aber, die wie im Deutschland der Fichte-Zeit nach außergewöhnlichen, und das heißt nur allzu oft: in Friedenszeiten kaum zu rechtfertigenden Maßnahmen verlangt, wird nicht in Frage gestellt.

Erkennbar ist dieses Muster bereits in einem Aufsatz aus dem Jahr 1915, der die weitere Rezeption Fichtes als politischer Lehrmeister für „die chinesische Nation" und vor allem den verunsicherten chinesischen Gelehrtenstand nachhaltig prägen sollte. Gestützt auf eine ungenannte japanische Vorlage (Sugitani 1906) beschreibt Liang Qichao 梁啓超 (1873–1929) darin die Instabilität der neu gegründeten Republik und die Bedrohung durch die imperialistischen Bestrebungen Japans als Parallelen zur

verzweifelten Lage Deutschlands unter napoleonischer Besatzung (Liang, Qichao 1915; übersetzt in Kurtz 1997: 96–124). Unter dem Eindruck der für China unglücklich verlaufenen Versailler Verhandlungen propagiert Zhu Zhixin 朱執信 (1885–1920) wenig später eine fichteanisch angehauchte Form des antiimperialistischen „Internationalismus" (*chaoguojiazhuyi* 超國家主義) als Mittel zur Überwindung der Ohnmacht des Landes im Konzert der Mächte (Zhu 1981: 354–356). Anfang der 1920er Jahre sieht ein gewisser Huang Guangdou 黃光斗 eine der Notlage des Fichteschen Deutschlands vergleichbare Situation durch den Zerfall Chinas in die Domänen konkurrierender Warlords gegeben (Huang 1922). Zhang Junmai 張君勱 (1889–1969), einer der Begründer der glücklosen „Dritten Kraft", fügt diesem Befund bald darauf den Hinweis auf die eskalierenden Auseinandersetzungen zwischen GMD und KPCh sowie den erneut zunehmenden äußeren Druck auf China hinzu (Zhang 1926). Neu an Zhangs Ausführungen ist, daß er die Situation des zeitgenössischen Deutschlands in seinen Vergleich einbezieht und sich so ausdrücklich zu der von W. Bauer (1991: 24) beschriebenen „Allianz der Verlierer" des Ersten Weltkriegs bekennt. Einig sind sich alle Autoren, daß auch China seine Krise nur dann wird überwinden können, wenn die Intellektuellen sich zu einem ähnlich rückhaltlosen Engagement im Dienst der Nation durchringen, wie Fichte es ihnen diesen Darstellungen zufolge vorgelebt hat.

Mit dem Mukden-Zwischenfall von 1931 und dem Ausbruch des Chinesisch-Japanischen Krieges 1937 erhalten derartige Appelle eine nochmals gesteigerte Dringlichkeit, die bis in die Zeit des innerchinesischen Bürgerkriegs 1946/49 fortgeschrieben wird. Der konservative Philosoph He Lin 賀麟 (1902–1992) stimmt in seiner allegorischen Schrift über die *Haltung dreier großer deutscher Philosophen in der Zeit nationaler Not* (1932/33) ein selbst in Deutschland selten gehörtes Loblied auf Fichtes beispiellose Charakterstärke an, die ihn befähigt habe, mit seinen *Reden* das „geistige Fundament der nationalen Wiedergeburt Deutschlands" zu legen (He 1989: 39–41). Ähnlich euphorisch äußert sich der bereits erwähnte Zhang Junmai, der 1932 die Übersetzung einer von Rudolf Eukken „von allem philosophischen Ballast" befreiten Auswahl von *Fichtes Reden in Kernworten* als Beitrag zur „Wiederauferstehung unserer international niedergeschlagenen Nation" (Zhang 1932: ii; vgl. Fröhlich 2000: 178–179) vorlegt. Aufgrund der nicht nachlassenden Nachfrage erlebt der ausführlich kommentierte Text bis in die 1940er Jahre wenigstens sechs Auflagen (Peterson 1999).[1] Daneben erscheinen zwei Übertragungen der

[1] Eine weitere teilweise Übertragung der *Reden* (Reden I bis IV) erscheint 1940 in der am Deutschland-Institut in Beijing herausgegebenen Zeitschrift *Zhong-De xuezhi – Aus deutschem Geistesleben* (Yang 1940).

gesamten *Reden*, die im Auftrag oder mit Unterstützung der GMD-Propagandastäbe angefertigt wurden (Zang 1940; Ma 1942). In den Vorworten und Einführungen zu allen drei Versionen werden die Ähnlichkeiten mit der deutschen Notlage detailliert ausgemalt und aus heutiger Sicht reichlich unappetitliche Allianzen beschworen. Um die „heilige Kraft" des Textes zu illustrieren, schildert beispielsweise Zhang Junmai im „Vorwort zur 4. Auflage" seiner Übersetzung, daß er 1931 miterleben durfte, wie Wilhelm Frick, der erste nationalsozialistische Minister in Deutschland, „auf einer Versammlung der NSDAP eine Ausgabe der Fichteschen *Reden* in Händen hielt und mit lauter Stimme daraus rezitierte, in der gleichen Weise wie in der Kirche aus der Bibel vorgelesen wird" (Zhang 1937: 3).[2]

Name und Vorbild des Philosophen scheinen durch diese Empfehlungen in den 1930er und 1940er Jahren weite Bekanntheit erlangt zu haben, selbst wenn die Verkaufszahlen der *Reden* hinter denen eines anderen „philosophischen Werkes" aus dem zeitgenössischen Deutschland – A. Hitlers *Mein Kampf* – zurückblieben (Forke 1938: 634; Kirby 1984: 154). Rufe nach einem „chinesischen Fichte" finden sich bis in die Leserbriefspalten von Tageszeitungen und werden vor allem immer wieder in gelehrten Gazetten laut (Chen 1936; Zhang, Yuanruo 1936: 11–12). Besondere Beachtung findet dabei das Gewicht, das Fichte dem „Krieg des Wissens" (*zhishi de zhanzheng* 知識的戰爭) (*Shenbao* 21.12.1935) beimißt, dem anscheinend einzigen Schlachtfeld, auf dem sich die zunehmend marginalisierten Intellektuellen noch zutrauen, einen Beitrag zur Überwindung der nationalen Notlage (und ihrer eigenen Bedeutungslosigkeit) leisten zu können. Darüber hinaus steht Fichte dem erfolglosen Versuch zur Begründung einer neuen chinesischen „Nationalphilosophie" (*minzu zhexue* 民族哲學) Pate, an der sich viele hochrangige Fachvertreter beteiligen (vgl. z.B. Tian, Fang 1940a und 1940b).

2.2 Die chinesische Fichte-Rezeption seit 1949

Auch nach dem Ende der militärischen Auseinandersetzungen berufen sich chinesische Fichteaner unverwandt auf einen andauernden nationalen Ausnahmezustand. Auf Taiwan wird die bislang gültige Gleichsetzung des napoleonischen Frankreich mit dem „japanischen Imperialismus" dabei umstandslos durch das neue Feindbild des „Sowjet-Kommunismus" ersetzt. In den 1950er Jahren verbreitet das republikanische Verteidigungsministerium mehrere Neuauflagen von Fichtes *Reden* als

[2] Anders als andere chinesische (und viele zeitgenössische deutsche) Fichte-Verehrer hat Zhang sich allerdings bereits 1943 öffentlich vom deutschen Nationalsozialismus distanziert (Zhang 1947).

Beitrag zum „geistigen Kampf gegen die rote Flut", die das Eiland vom Kontinent aus zu überrollen drohe (vgl. Deng 1962; sowie die Vorworte von Jiang Jianren in Zang 1953 und 1959). Ähnliche Hinweise zieren die Vorworte und Einleitungen zu verschiedenen kommerziellen Neuausgaben des Textes, die wenigstens bis in die 1980er Jahre hinein ihre Abnehmer gefunden zu haben scheinen. Daneben wird die ungebrochene Relevanz der *Reden* als Schlüsseltext der „Nationalerziehung" in einer Reihe von Zeitschriftenbeiträgen beschworen (Xie 1955, Wu, Yi 1960; Deng 1962; Zhen 1962; Ouyang 1963; Cai 1976). Ein durchaus angesehener Philosophieprofessor versteigt sich gar zu der Behauptung, das westdeutsche Wirtschaftswunder sei wesentlich auf den segensreichen Einfluß fichtescher Ideen im Denken Konrad Adenauers zurückzuführen, der Deutschland von den Verirrungen des nietzscheanisch inspirierten Nationalsozialismus geheilt habe (Wu, Kunru 1973).

Die anhaltende Faszination, die von Fichte ausgeht, wird freilich nicht nur auf Taiwan spürbar. Schon Anfang der 1960er Jahre wird in der partei-internen, „grauen" Literatur der Volksrepublik ausführlich über die Fichte-Feiern berichtet, die die DDR-Staatsführung zum 200. Geburtstag des Philosophen ausrichten läßt, um die Rehabilitation des zuvor nach sowjetischem Vorbild verfemten „Proto-Faschisten" als „Held des antihegemonialen Widerstands" offiziell zu besiegeln (Buhr 1962a). Besonderes Interesse scheint dabei die Übersetzung der antiwestlichen Affekte Fichtes in das Vokabular des Marxismus hervorgerufen zu haben, die offenbar auch von Moskau gutgeheißen wurde (Buhr 1962b; Bergner 1962 und 1963; Okulow und Baskin 1962). Bis zum Ende der Kulturrevolution sind offene Bekenntnisse chinesischer Autoren zu dieser Neuauslegung allerdings unmöglich.

Selbst nach 1978 bleibt die Beschäftigung mit dem Philosophen ideologischen Grenzen unterworfen. Das stalinistisch inspirierte Verdikt, die *Reden an die Deutsche Nation* verbreiteten „reaktionären Unsinn (*fandong miulun* 反動謬論) über die sogenannte Überlegenheit des deutschen Volkes gegenüber anderen Völkern" (Wang, Zisong *et al.*: 131), ist bis heute in der offiziellen Lesart nicht relativiert worden. Interessierte Autoren haben jedoch auch im Falle Fichtes Wege gefunden, ihre Ideen über alle ideologischen Schranken hinweg (oder unter ihnen hindurch) zu vertreten. Ein Mittel dazu ist die Neubewertung des jungen, von den Idealen der französischen Revolution begeisterten Fichte als „progressiv", die sich auf die Diskussion in der DDR berufen kann. He Lin z.B., der sich nun mit dergleichen „unpolitischen" Verve hinter die internationalistisch verbrämte Selbstbehauptung der KPCh stellt, mit der er in den 1930er Jahren die Herrschaft der GMD unterstützt hatte, bedient sich dieses unverdächtigen Fichte, um eine aus seinem eigenen Werk seltsam ver-

traut erscheinende Variante von Fichtes „subjektivem Idealismus" und „bourgeoisem Patriotismus" als „historisch vernünftiges" Gegengift zu „Katholizismus" und „anglo-amerikanischem Empirismus" zu empfehlen, auf das bedrohte „Völker des Ostens" (*dongfang minzu* 東方民族) wie Deutschland und China nicht verzichten dürften (He 1979). Ähnliche Motive ziehen sich durch eine intellektuelle Biographie Fichtes, die Hes Schüler Hong Handing 洪漢鼎 1988 unter dem gleichermaßen an den „Geist von 1914" wie an dessen Erben in der DDR erinnernden Titel *Ruf zur Tat* vorlegt (Hong 1988), und andere neuere Darstellungen von Fichtes Lebensweg (Wang, Jiuxing 1984). Daß die Intentionen, die derartigen Umdeutungen zugrundeliegen, auf Seiten der Partei durchaus wohlwollend aufgenommen werden, belegt die Tatsache, daß eine Neuausgabe von He Lins Eloge auf Fichtes Haltung in der Zeit des antinapoleonischen Widerstands eines der wenigen im weitesten Sinne „philosophischen" Bücher ist, die unmittelbar nach dem Massaker auf dem Platz des Himmlischen Friedens in Druck gehen können (He 1989).

Liang Zhixue 梁志學, der Herausgeber einer sehr sorgfältig übersetzten chinesischen Ausgabe von ausgewählten Werken Fichtes (Liang, Zhixue 1990–), versteht sein Engagement für den Philosophen ebenfalls ausdrücklich als patriotischen Beitrag zum „Anti-Hegemonismus" (Meißner 1995: 132). Obwohl seine Interessen sich in dieser Hinsicht mit denen der Partei überschneiden, bemüht Liang sich ungleich prononcierter als He Lin, neben Fichtes „Patriotismus" auch seinem „Demokratismus" – d.h. in erster Linie der Forderung nach Rede- und Publikationsfreiheit sowie der Absage an jedwede Form autokratischer Willkür – Geltung zu verschaffen (Liang, Zhixue 1981; 1989; 1991; sein Verhältnis zu He Lin und dessen Arbeiten über Fichte erläutert Liang in Liang, Zhixue 1993). Die Erfolgschancen dieses mit bemerkenswerter Energie und Geduld ausgeführten Versuchs, die Parteidoktrin gleichsam von innen heraus zu zivilisieren, erscheinen angesichts der inzwischen nahezu vollständigen Beliebigkeit ideologischer Festlegungen und ihrer zunehmenden Irrelevanz für die politische und soziale Wirklichkeit allerdings als äußerst gering.

Arbeiten, die unverblümt an die Fichte-Rezeption während der 1930er und 1940er Jahre anknüpfen, sind nach wie vor rar. Eine Ausnahme ist ein an einem entlegenen Ort publizierter Aufsatz Xu Kais 許凱, eines Schülers Liang Zhixues, in dem Fichte unter Verwendung genau der Schlagworte, die seine Berühmtheit in der Republikzeit zu begründen halfen, gegen den potentiell verheerenden Vorwurf des „Nationalismus" – der offiziellen Sprachregelung zufolge ist allein „Patriotismus" ideologisch zulässig und notwendig – in Schutz genommen wird (Xu 1987). Ein weiteres Beispiel findet sich ausgerechnet in einer von der deutschen

Botschaft in Beijing finanzierten Publikation, in der sich der Historiker Jiang Dechang 姜德昌 auf Zang Bojings 臧渤鯨 oben erwähnte Übertragung von Fichtes *Reden* beruft, um in Übereinstimmung mit der KP-Doktrin die „imperialistische Formel von der friedlichen Koexistenz der Systeme" zurückzuweisen (Jiang, Dechang 1992). Ob die anstehende Veröffentlichung des fünften Bandes von *Fichtes ausgewählten Werken*, der Schriften aus dem Entstehungszeitraum der *Reden an die Deutsche Nation* enthalten soll, der chinesischen Selbstbehauptung in dieser Hinsicht weitere Perspektiven eröffnen wird, bleibt abzuwarten.

3. J. G. Fichte als Redner an die chinesische Nation

Generelle Übereinstimmung herrscht unter chinesischen Fichteanern nicht nur über die anhaltende und anscheinend nahezu beliebig aktualisierbare Bedrohung des Landes und die daraus nach dem Vorbild Fichtes abgeleitete Notwendigkeit und grundsätzliche Rechtmäßigkeit uneingeschränkter Selbstbehauptung. Drei weitere Aspekte, die spezifischer aus den *Reden an die Deutsche Nation* hervorgehen, erscheinen fast allen chinesischen Autoren zustimmungsfähig: (1) das Ethos von „Redlichkeit, Selbsttreue und Pflichtgemäßheit" (Oesterreich 1994), das Fichte für sich in Anspruch nimmt und deshalb auch von seinen Landsleuten einfordern zu können glaubt; (2) die Überzeugung, daß eine vollständige „Revolution der Denkungsart" bzw. „moralische Erneuerung" jedes Einzelnen erforderlich ist, um das „Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit", dessen Eintreffen mit Fichte auch für China als tiefere Ursache der nationalen Krise festgestellt wird, zu überwinden; und schließlich (3) die rhetorischen Mittel, mit deren Hilfe Fichte für diese Erneuerung wirbt, allen voran das Pathos totaler Identifikation, das darauf abzielt, jedwede kritische Distanz zwischen Redner und Zuhörer (im chinesischen Fall: Leser) aufzuheben.

3.1 Das Ethos der absoluten Selbstlosigkeit

Das selbstlose Ethos, das Fichte sich in seinen *Reden* selbst zuschreibt und das durch die Biographie aus der Feder seines Sohnes Immanuel Herrmann nicht nur in Deutschland als herausragendes Kennzeichen seines Charakters Anerkennung findet, wird von chinesischen Autoren fast einmütig in geradezu elegischem Tonfall gepriesen. Viele Darstellungen lesen sich dabei als eine eigentümliche Mischung aus biedermeierlicher Heldensage und konfuzianisch inspirierter Gelehrtenbiographie. Zhang Junmai (1937: 1) geht soweit, Fichtes Exempel noch über dasjenige von historischen chinesischen Heroen wie Yue Fei 岳飛 (1103–1141) und Wen

Tianxiang 文天祥 (1236–1282) zu stellen, die aufgrund ihres Widerstands gegen verschiedene Formen der Fremdherrschaft seit Ende des 19. Jahrhunderts als „patriotische Helden" verehrt wurden. Und He Lin erscheint Fichtes „dramatischer" (*xijude* 戲劇的) Lebensweg nicht nur mitreißender als die vergleichsweise ereignislosen Biographien chinesischer Kulturheroen wie Konfuzius oder Laozi, sondern auch instruktiver als sämtliche Schriften, die der Philosoph hinterlassen hat (He 1989: 7). Entscheidend für die Begeisterung, die Fichtes Biographie in China weckt, scheint indes weniger die Lauterkeit seiner Motive gewesen zu sein, für die es natürlich auch in der chinesischen Geschichte genügend Beispiele gegeben hätte, als vielmehr die ungeheure Wirkung, die seinem Engagement zugeschrieben wird. Genauso wie Generationen von deutschen Schulkindern um die Wende zum 20. Jahrhundert mit der Mär aufwachsen, „daß Fichte es war, der Napoleon besiegte" (Ringer 1983: 111), wird chinesischen Lesern von mehr als einem Autor ausgemalt, wie sich „die Bürger Deutschlands" von Fichtes Beispiel angespornt „zu energischem Handeln aufrafften", wodurch sich „das Schicksal ihrer Nation mit jedem Tag verbesserte", bis sie schließlich erneut „ganz Europa dominierten" (Wu Wo 1914: 12–13). Eine auch nur annähernd vergleichbare Wirkung zu erzielen, war während der ersten Jahrhunderthälfte der Wunschtraum vieler chinesischer Intellektueller, die sich mit dem Verlust ihrer privilegierten Stellung nach Ende des Kaiserreichs mehrheitlich noch keineswegs abgefunden hatten. Aus vielen chinesischen Texten geht implizit hervor, daß sich Anhänger Fichtes durchaus eine Verbesserung ihres eigenen Ansehens davon versprachen, sich in die Tradition des Philosophen einzureihen und ein ähnlich uneigennütziges Ethos für ihr Handeln zu reklamieren (vgl. Hu 1983: 91–97). Auch mit diesem Versuch der Behauptung korporativer Interessen konnten sie sich auf das Beispiel Fichtes berufen. Schließlich hatte schon der Philosoph die nationale Selbstbehauptung mit der Selbstbehauptung des Gelehrten verknüpft, indem er jenem (sich?) als „Salz der Erde", „sittlich beste[m] Mensch seines Zeitalters" und unbestechlichem „Priester der Wahrheit" (*SW* VI: 333) sowie als „Lehrer und Erzieher der Nation" (*SW* VI: 338) eine ganz und gar unverzichtbare Rolle zuerkannte. Der Erfolg dieses Vorhabens scheint in beiden Fällen begrenzt gewesen zu sein. Die hohen Auflagen, die auch die Übersetzungen der *Bestimmung des Gelehrten* und der *Bestimmung des Menschen* (1800, *SW* II: 168–319), in denen Fichte diesen Anspruch wesentlich ausführlicher als in den *Reden* selbst begründet, in China erreichten,[3] deuten aber darauf hin, daß seine Botschaft zumindest

[3] Die erste chinesische Übersetzung der *Bestimmung des Gelehrten* (Liang, Zhixue und Shen Zhen 1980) erschien bald nach Ende der Kulturrevolution in der für

unter den für sie aus nahe liegenden Gründen besonders empfänglichen Intellektuellen auf außergewöhnliche Resonanz stieß.

3.2 Der Bussprediger der moralischen Erneuerung

Die „moralische Erneuerung", die Fichte in den *Reden an die Deutsche Nation* von seinen mitfühlenden, aber unverwandt untätigen Zuhörern einklagt, weist mitunter verblüffende Ähnlichkeiten zu Rufen nach einer „neuen Bürgerschaft" (*xinmin* 新民) auf, die in China seit der Wende zum 20. Jahrhundert immer wieder laut geworden sind. Die gemeinsame Rationale, die diesen Rufen wie auch Fichtes *Reden* zugrunde liegt, läßt sich in etwa wie folgt zusammenfassen: Die Gründe für die beispiellose Krise, in deren Folge die nationale Selbstbehauptung zu einer unabweisbaren Notwendigkeit geworden ist, sind nicht in erster Linie politisch oder strukturell („äußerlich"), sondern moralisch („innerlich"); erst die sittliche Verwahrlosung weiter Teile der Bevölkerung und vor allem der Eliten, die sich in schamloser Eigensucht und unverhohlener Gleichgültigkeit gegenüber dem Gemeinwesen (dem Staat) zeigt, hat es äußeren und inneren Feinden ermöglicht, ihren Einfluß soweit auszudehnen, daß nun das Überleben der ganzen Nation auf dem Spiel steht. Soll dieses Überleben gesichert werden, ist demnach eine radikale Umkehr, eine totale „innere Wandlung" (*ganhua* 感化) jedes einzelnen notwendig, die alle individuellen Bedürfnisse hinter überindividuelle Interessen zurückstellt oder, im Idealfall, von der Einsicht beseelt sein wird, daß die individuellen Interessen in letzter Konsequenz mit denen der Gemeinschaft zusammenfallen. Diese „höhere Einsicht" des „neuen Bürgers", die die freiwillige und rückhaltlose Identifikation des „kleinen Ich" (*xiao wo* 小我) mit einem naturgemäß schwer bestimmbaren Gemeinwillen, dem „großen Ich" (*da wo* 大我)[4], einfordert, ist für Fichte genauso wie für seine chinesischen Verbündeten das einzig denkbare Fundament, auf das ein

nicht-marxistische philosophische Texte ungewöhnlich hohen Auflage von 7 800 Exemplaren; die von denselben Übersetzern besorgte Neuübersetzung der *Bestimmung des Menschen*, in der dem Gelehrtenstand ebenfalls eine herausragende Verantwortung und Bedeutung zugesprochen wird, wurde wenig später schon in der ersten Auflage mehr als 25 000 mal gedruckt (Liang, Zhixue und Shen Zhen 1982). Hohe Stückzahlen erreichte auch eine gemeinsame Neuausgabe beider Texte (Liang, Zhixue und Shen Zhen 1984). Alle drei Ausgaben sind inzwischen mehrfach nachgedruckt worden.

[4] Zhang Junmai (1937: 6): „Das *dawo* heißt bei Fichte ‚erweitertes Selbst' und wird definiert als ein ‚neues, nie dagewesenes allgemeines (und nationales) Selbst, das nur als Teil des Ganzen sich fühlt, und nur im gefälligen Ganzen sich ertragen kann'". (Vgl. *SW* VII: 274.)

zukünftiges, widerstandsfähigeres Staatswesen – als konkreter Ausdruck einer mehr ideellen denn faktischen Nationalgemeinschaft – gegründet werden kann (Zhang, Junmai 1932: 14–15; vgl. He 1989: 42–43).

Die Einsicht, daß der Einzelne nichts, die Gemeinschaft alles ist, als einzigen Ausweg aus der gegenwärtigen Not zu befördern, ist das erklärte Ziel der *Reden an die Deutsche Nation* und auch der meisten ihrer chinesischen Rezipienten. Dem Argumentationsgang der *Reden* zufolge muß sie ihren Ausgang bei einer schonungslosen Selbstkritik nehmen. Die meisten chinesischen Autoren begnügen sich in diesem Zusammenhang freilich damit, Fichte die „Eigensucht" und „Apathie" seiner Zeitgenossen anprangern zu lassen, und darauf zu verweisen, daß auch chinesische Leser gut beraten wären, sich diese Kritik zu Herzen zu nehmen. Bezüge zu konkreten Ereignissen aus der jüngeren chinesischen Vergangenheit werden kaum hergestellt; einerseits, so könnte man vermuten, um der allgegenwärtigen Zensur zu entgehen, andererseits wohl auch oft, weil es sich Propagandabüros kaum leisten können, die Repräsentanten des eigenen Regimes zu desavouieren. Eine bemerkenswerte Ausnahme bildet der stets auf seine Unabhängigkeit bedachte Zhang Junmai, der sich von Fichte zu einer beispiellosen und immer weiter verschärften „Selbstanklage" (*zize* 自責) der republikzeitlichen Bildungselite angeregt sieht, die keinerlei Ausflucht, auch nicht den Verweis auf übermächtigen äußeren Druck, als Entschuldigung für das Versagen der politischen Klasse gelten läßt (Zhang 1926; 1932; 1937).

Ganz im Sinne Fichtes versteht Zhang Junmai seine Phillipika als eine „bittere Medizin" (Zhang 1932: 1), die in einem kathartischen Akt die Bereitschaft der Leser zur radikalen Umkehr – zu einem „neuen Geist", „einem neuen, besseren Selbst" anregen soll, das sich organisch in den „Nationalkörper" einfügt. Gleichwohl war nicht nur ihm mit Fichte bewußt, daß die bittere Medizin der Selbstanklage nur dann wirksam werden konnte, wenn sie durch die reale Aussicht auf eine bessere Zukunft versüßt wurde, denn nur eine derartige Hoffnung würde dem Publikum den Mut und das „Selbstvertrauen" (*zixin* 自信) zum tatsächlichen Handeln geben. Doch worauf sollte sich das angesichts der verbreiteten Niedergeschlagenheit dringend benötigte Selbstvertrauen stützen? Im Gegensatz zu den meisten anderen Kapiteln der *Reden*, die sich nahezu ohne kulturell oder zeitbedingte Adaptionen übernehmen ließen, war Fichtes Antwort auf diese Frage nur schwer in chinesische Kontexte zu übertragen. Fichte lokalisiert die Quelle berechtigten nationalen Selbstvertrauens bekanntlich in der deutschen Sprache, die aufgrund ihrer größeren Reinheit und Ursprünglichkeit allen anderen europäischen Sprachen überlegen sei und den Deutschen als „Urvolk" einen privilegierten Zugang zu philosophischen und weltanschaulichen Wahrheiten eröffne. Die

Argumente, die er zur Stützung dieser These anführt und die heute noch gelegentlich als der philosophisch ernstzunehmende Kern der *Reden* bezeichnet werden (Heinrichs 1990; vgl. die kritischen Anmerkungen bei Janke 1993: 172–186), überzeugten kaum einen chinesischen Rezipienten. Eher ist eine gewisse peinliche Berührtheit über die aus der außereuropäischen Distanz wenig plausiblen Ausfälle gegen jedwede Form „unwürdiger Ausländerei" (*SW* VII: 338) zu verspüren, die Fichte in seine Überlegungen einfließen läßt. Zumeist werden die betreffenden Passagen daher geflissentlich übergangen oder sehr knapp zusammengefaßt. Statt dessen werden die „historischen Leistungen" betont, die „das chinesische Volk" in seiner wahlweise „drei-" oder „fünftausendjährigen" Geschichte vollbracht habe (Huang 1922; Zhang, Junmai 1926; 1932; 1937; He 1989; Zang 1940; Ma 1942; Xu 1987), um den lähmenden Verdacht zu entkräften, daß prinzipielle Defizite des chinesischen „Nationalcharakters" (*guominxing* 國民性) für die Krise der Gegenwart verantwortlich sein könnten (zum Ursprung chinesischer Diskurse über den eigenen „Nationalcharakter", vgl. Liu 1995: 45–76). Zumeist werden die Quellen für die Hoffnung auf eine Überwindung der Krise dabei weniger in der eigenen Vergangenheit verortet (die viele noch immer für das aktuelle Elend verantwortlich machen) als in der Gegenwart Deutschlands, dessen Erstarken in der Zwischenkriegszeit und dann erneut seit den 1960er Jahren, wie gesehen, in direkten Zusammenhang mit der Wirkung von Fichtes *Reden* gebracht wird.

3.3 Die Rhetorik der totalen Identifikation

Daß Fichte eine derartige Wirkung entfalten konnte, beruht für viele chinesische Autoren nicht so sehr auf dem Inhalt seiner *Reden* als vielmehr auf der Art und Weise, in der er diesen seinen Landsleuten vermittelt. Bemerkenswert für das chinesische Publikum war schon die Tatsache, daß Fichte seine politischen Ziele überhaupt durch öffentlich gehaltene, wenn auch vor allem an ein elitäres, akademisches Publikum gerichtete (Bezzola 1993: 103–106) Reden zu ereichen versuchte. Öffentliche politische Reden wurden in China als eine wirksame Möglichkeit zur Veränderung unbefriedigender Verhältnisse erst entdeckt, als der galoppierende Zerfall der imperialen Herrschaft das Interesse der redenden Klasse an einem breiteren Publikum als Adressat politischer Vorschläge weckte (Strand 2002: 46–53). Bewußt und wirksam eingesetzte Stilmittel, die der virtuosen Rhetorik Fichtes vergleichbar wären, sind in den politischen Vorträgen, die aus dieser Zeit überliefert sind, allerdings nur selten zu erkennen. Die Idee einer eigenen Rhetorik politisch-agitatorischer Rede nimmt erst im Lauf der Republikzeit konkretere Formen an.

Fichtes „rednerische Erzeugung des nationalen Selbst" (Oesterreich 1990: 77–78) erschien vielen Rezipienten gerade aus diesem Grund um so bewundernswerter. Die zentrale rhetorische Leistung des Philosophen besteht chinesischen Darstellungen zufolge (in Termini der klassischen europäischen Rhetorik zurückübersetzt) darin, sein Publikum nicht nur über einen Sachverhalt zu „belehren" (*docere*), sondern auch zu „beleben" (*delectare*) und so unmittelbar zum eigenen Handeln zu „bewegen" (*movere*) – wenn nicht gar, wie Fichte selbst für sich in Anspruch nimmt, seine Zuhörer zur Einsicht in die unabweisbaren Notwendigkeiten zu „zwingen". Fichtes Pathos der unmittelbaren Betroffenheit, das die Verunsicherung seiner Zeitgenossen aufnimmt und im Verlauf der Argumentation schrittweise in eine gegen jeden Zweifel resistente Zuversicht wendet, kann sich kein „gutwilliger" Zuhörer entziehen. Indem er stellvertretend die schmerzhafte „innere Wandlung" durchlebt, die er als Voraussetzung für die nationale Wiedergeburt ausgewiesen hat, reißt der Redner alle Schranken ein, die bislang einem von aller Selbstsucht gereinigten Ethos im Wege standen und errichtet eine im Wortsinn „vorgestellte Gemeinschaft", die auf konkrete Verwirklichung in einem unabhängigen und selbstbestimmten Staatswesen drängt. Um dieses Ziel zu erreichen, ist der Einzelne in jeder nur erdenklichen Hinsicht gefordert. Alles andere als totales Engagement für die metaphysisch begründete Nation schließt ihn unweigerlich aus dem Empfinden, Denken und Handeln dieser ideellen Schicksalsgemeinschaft aus.

Daß Fichte im Rahmen dieses durchaus effektvollen Vorgehens die Grenze zur Demagogie mitunter erheblich überschreitet (Ehrlich 1977: 261–273), wird von seinen chinesischen Interpreten kaum jemals als bedenklich empfunden. Im Gegenteil scheint gerade der pathetische Furor, mit dem er seinen „Ruf zur Tat" an die bis dato zögerliche Zuhörerschaft richtet, einen Gutteil des „religiösen Geheimnisses" (Zhang, Junmai 1926: 73) auszumachen, das bis in die jüngste Zeit und nicht nur in China in die *Reden* hineingelesen wird (vgl. Hong 1988). Ferner liegt nahe, daß auch die oft beschworene Autorität der *Reden* als „Klassiker der nationalen Wiedergeburt Deutschlands", d.h. als vermeintliches Gründungsdokument eines Landes, dessen ebenso verspäteter wie rasanter Aufstieg im neuzeitlichen China lange als nachahmenswertes Vorbild galt, die Bereitschaft gesteigert hat, Fichtes Bußpredigt vorbehaltlos zu akzeptieren. Auch in diesem Zusammenhang heiligt der Zweck der nationalen Selbstbehauptung für chinesische Fichteaner die Mittel, mit deren Hilfe dieses Ziel befördert zu werden verspricht.

4. Schlussbemerkungen

Die Rezeption und Vereinnahmung Fichtes in China verdient zweifellos eine umfassendere Analyse, als sie hier unternommen werden konnte. Grundmotive eines bestimmten Typus nationaler und bildungselitärer Selbstbehauptung, der im China des 20. Jahrhunderts inspiriert durch oder wenigstens unter Verweis auf Fichte wirksam geworden ist, lassen sich jedoch auch in einem bloß kursorischen Durchgang namhaft machen. Die Berufung auf eine Art permanenten Ausnahmezustand wird auf der einen Seite zur Legitimation von Maßnahmen instrumentalisiert, die in ruhigeren Zeiten als nicht hinnehmbare Eingriffe in individuelle Freiheitsrechte erscheinen müßten. (Anhänger des Liberalismus, die in China ohnehin lange Zeit rar gesät waren, sind folgerichtig die einzige politische Kraft, aus deren Reihen sich niemand öffentlich für Fichte begeistert hat.) Auf der anderen Seite betonen viele Autoren, daß die kollektiven Anstrengungen, die die viel beschworene Dramatik der (wechselnden) Ausnahmesituationen erfordert, nur durch die entschlossene Intervention „außergewöhnlicher Persönlichkeiten" angestoßen werden kann. Besondere Verantwortung wird dabei dem neuen Stand der „Intellektuellen" zugesprochen, da nur sie in der Lage sind, reale Schwächen durch „ideelle" Aufrüstung zu überwinden – jedenfalls dann, wenn sie von einem Fichte vergleichbaren Ethos der rückhaltlosen Hingabe an die Sache der Nation beseelt sind. Viele Texte, die diesen Punkt besonders hervorheben, wecken allerdings Zweifel, ob die Berufung auf dieses selbstlose Ethos in der Tat völlig frei von eigennützigen Motiven ist. Eher scheint es, als werde sie wenigstens auch dazu benutzt, eine dem verbreiteten „Sendungsbewußtsein" (*shiminggan* 使命感) der Intellektuellen entsprechende gesellschaftliche Stellung einzuklagen. In gewisser Weise drängt sich der Verdacht auf, daß die nationale Selbstbehauptung hier mit der korporativen Selbstbehauptung eines verunsicherten Gelehrtenstands verquickt wird, der seinen Platz im gesellschaftlichen Gefüge des „neuen China" auch fast hundert Jahre nach dem Zusammenbruch des Kaiserreiches noch nicht gefunden zu haben scheint.

Ein weiteres Kennzeichen der Selbstbehauptung fichteanischer Prägung ist auch in China die Tendenz, politische Schwäche auf moralisches Versagen zurückzuführen und entsprechend auch die Lösungsvorschläge im vorpolitischen Bereich anzusiedeln. Die politischen Risiken, die dieser Ansatz beinhaltet, sind durch die vielfältigen Vereinnahmungen Fichtes im Verlauf der deutschen Geschichte hinreichend belegt; ihr chinesisches Echo ist ein weiterer Beweis, daß Forderungen nach totaler „moralischer Erneuerung", zumindest dann, wenn sie in erster Linie auf die vorbehaltlose Aufgabe des „kleinen" (individuellen) zu Gunsten des

„großen" (kollektiven) Ichs abzielen, politischem Mißbrauch in fahrlässiger Weise Vorschub leisten. Aus unserer Sicht entscheidend ist in diesem Zusammenhang die Neigung, Strategien kollektiver Selbstbehauptung stets auf Kosten der einzelnen Mitglieder der zu behauptenden Gemeinschaft zu konzipieren und jeden Widerspruch als Anzeichen von Illoyalität oder gar Verrat am „großen Ganzen" zu denunzieren.

Ähnliche Einwände treffen auch die mit pseudo-religiösen Obertönen angereicherte Rhetorik der totalen Mobilmachung, die in China von unterschiedlichen Autoren als besondere Leistung Fichtes gewürdigt worden ist. Attraktiv an dieser Technik der Selbstbehauptung war augenscheinlich vor allem, daß der „Wille zur Tat", zu dem man mit Fichte aufrufen konnte, nicht strikt an konkrete Ziele gebunden war, sondern in den unterschiedlichsten Situationen eingefordert werden konnte, vom Widerstand gegen den japanischen Expansionsdrang oder den zerstörerischen Egoismus marodierender Warlords bis hin zur nachholenden Modernisierung unter den Vorgaben eines ebenso flexibel auslegbaren „Sozialismus chinesischer Prägung".

Die Wirkung der Ideen Fichtes im China des 20. Jahrhunderts sollte trotz der langen Liste von Vereinnahmungen, die hier zusammengetragen wurde, nicht überbewertet werden. Die in einer Dissertation über das chinesische Deutschlandbild der Gegenwart aufgestellte Behauptung (Tang 1993: 333), Fichte habe das chinesische Denken so nachhaltig beeinflußt wie sonst auf deutscher Seite nur Otto von Bismarck, Karl Marx und Adolf Hitler, ist zweifelsohne heillos übertrieben. Dennoch, und dies zu zeigen war das Anliegen dieses Aufsatzes, ist der Umgang mit Versatzstücken aus dem Werk und der Biographie des Philosophen in mehr als einer Hinsicht repräsentativ. Zum einen weist die selektive Instrumentalisierung Fichtes die charakteristischen Merkmale jener bedenkenlosen Selbstbedienungsmentalität auf, die schon Lu Xun als Ausdruck eines fatalen „Her damit!-Ismus" (*nalaizhuyi* 那來主義) gebrandmarkt hat. Zum anderen führt das Beispiel der an Fichte orientierten Selbstbehauptung viele der Motive und Strategien zusammen, die den modernen chinesischen Kulturnationalismus, der nach wie vor alle anderen Formen des Nationalismus im chinesischen Sprachraum überlagert, wesentlich ausmachen.

Eine weiterführende Frage lautet, ob es im heutigen China neben diesem, wie man in Anlehnung an Hans Kohn (1944: 18–20; 1967: 119–124) sagen könnte, „östlichen" Typus der nationalen Selbstbehauptung Ansätze zu einem eher „westlichen" Typus gibt, der mit liberaleren Staats- und Gesellschaftsvorstellungen einher ginge. Angesichts der rapiden gesellschaftlichen Veränderungen der gegenwärtigen chinesischen Gesellschaften ist die Formation von solchen emanzipatorischen Selbst-

behauptungsdiskursen keineswegs ausgeschlossen, auch wenn die Feststellung ihres Aufblühens jenseits oder auch nur in den offizieller Kontrolle entzogenen Nischen des öffentlichen Diskurses (Schubert 2002) verfrüht ist. Gewiß scheint allerdings, daß Fichte, wenn sich denn derartige Diskurse formieren sollten, darin keine Rolle spielen wird. Auch sein Mandat als Redner an die chinesische Nation ist unweigerlich befristet.

Literaturverzeichnis

Bauer, Wolfgang (1991): Aspekte deutscher Philosophie im modernen China. In: Kuo, Hengyü und Leutner, Mechthild (Hg.): *Deutsch-chinesische Beziehungen vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. München: Minerva, S. 23–42.

Baumgartner, Hans M. und Jacobs, Wilhelm G. (Hg.) (1968): *J. G. Fichte-Bibliographie*. Stuttgart-Bad Cannstadt: Friedrich Frommann.

Bergner, Dieter [Beigena 倍格納] (1962): Minzhu Deguo dui Feixite de chongjing – wei jinian Feixite 200 zhou nian danchen er zuo 民主德國對費希特的崇敬—爲紀念費希特二百周年誕辰二做 [Die DDR würdigt J. G. Fichte anläßlich seines 200. Geburtstags]. In: *Zhexue yicong* 哲學譯叢 4, S. 36–42. (Orig. in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1962.4, S. 417–428.)

Bergner, Dieter (1963): You shengming minzu yichan – guanyu Deyizhi minzhu gongheguo jinian Feixite de huodong 有生命民族遺產—關於德意志民主共和國紀念費希特的活動 [Lebendiges nationales Erbe. Zur Fichte-Ehrung in der DDR]. In: *Zhexue yicong* 哲學譯叢 6. (Orig. in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1962.11, S. 1347–1358.)

Bezzola, Tobia (1993): *Die Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte der Rhetorik*. Rhetorik-Forschungen, 5. Tübingen: Max Niemeyer.

Buhr, Manfred (Hg.) (1962a): *Wissen und Gewissen: Beiträge zum 200. Geburtstag Johann Gottlieb Fichtes, 1762–1814*. Berlin (Ost): Akademie Verlag.

Buhr, Manfred [Buer 布爾] (1962b): Zhexuejia, rendaozhuyizhe, aiguozhuyizhe – jinian Feixite dansheng 200 zhou nian 哲學家、人道主義者—紀念費希特誕生二百周年 [Philosoph, Patriot, Humanist. Zur 200. Wiederkehr des Geburtstages J. G. Fichtes]. In: *Zhexue yicong* 哲學譯叢 2 (Orig. in: *Einheit* 1962.4, S. 66–72.)

Cai, Qixian 蔡祈賢 (1976): Feixite yu Deyizhi fuxing – Xiyang jiaoyushi shang de yimian jingzi 菲希特與德意志復興—西洋教育史上的一面鏡子 [Fichte und das Wiedererwachen Deutschlands: Ein Spiegel der Geschichte der westlichen Erziehung]. In: *Jiao yu xue* 教與學 8, S. 12–14.

Chen, Xiaohuai 陳孝懷 (1936): Aiguo zheren Feixide 愛國哲人費希德 (Fichte 1762–1814) [Der patriotische Philosoph Fichte (1762–1814)]. In: *Tushu zhanwang* 圖書展望 5, S. 7–10.

Deng, Guoying 鄧國英 (1962): Feixite ji qi *Gao Deyizhi guomin shu* 菲希特及其「告德意志國民書」[Fichte und seine *Reden an die deutsche Nation*]. In: *Rensheng* 人生 295, S. 8–10.

Doyé, Sabine (1993): *J. G. Fichte-Bibliographie (1968–1992/93).* Fichte-Studien-Supplementa, 3. Amsterdam, Atlanta: Rodopi.

Ehrlich, Adelheid (1977): *Fichte als Redner.* München: tuduv (Univ. Diss. München).

Espagne, Michael (1990): Die Rezeption der politischen Philosophie Fichtes in Frankreich. Ein Bericht. In: *Fichte-Studien* 2, S. 193–222.

Eucken, Rudolf (Hg.) (1921): *Fichtes Reden in Kernworten.* Leipzig: Meiner.

Fichte, Johann Gottlieb (1965): *Johann Gottlieb Fichtes sämmtliche Werke.* Hg. v. Immanuel Hermann Fichte. 8 Bde. Berlin: De Gruyter. (Nachdruck der Ausgabe Berlin: Veit 1845/46.)

Flasch, Kurt (2000): *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg – Ein Versuch.* Berlin: Alexander Fest.

Forke, Alfred (1938): *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie.* Hansische Universität, Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde, 46. Hamburg: Friederichsen, de Gruyter.

Fröhlich, Thomas (2000): *Staatsdenken im China der Republikzeit (1912–1949). Die Instrumentalisierung philosophischer Ideen bei chinesischen Intellektuellen.* Frankfurt, New York: Campus.

Gebhardt, Jürgen (1968): Johann Gottlieb Fichte. In: ders. (Hg.): *Die Revolution des Geistes. Politisches Denken in Deutschland 1770–1830.* München: List, S. 69–100.

He, Lin 賀麟 (1979): Feixite de aiguozhuyi he minzhuzhuyi 費希特的愛國主義和民主主義 [Fichtes Patriotismus und Demokratismus]. In: *Zhexue yanjiu* 哲學研究 5, S. 42–48.

He, Lin (1989): *Deguo san da zheren Gede, Heigeer, Feixite de aiguozhuyi* 德國三大哲人歌德、黑格爾、費希特的 [Der Patriotismus der drei großen deutschen Philosophen Goethe, Hegel und Fichte]. Beijing: Shangwu yinshuguan. Zuerst erschienen unter dem Titel: *Deguo san da zheren chu guonan shi zhi taidu* 德國三大哲人處國難時之態度 [Die Haltungen von drei großen Deutschen in der Zeit nationaler Not]. In: *Dagong bao wenxue fukan* 大公報文學副刊 198–200, 203–204, 213, 227. Als Monographie: Beiping: Daxue chubanshe 1934; 2. Aufl. Chongqing: Duli chubanshe 1940.

Heinrichs, Johannes (1990): Nationalsprache und Sprachnation. Zur Gegenwartsbedeutung von Fichtes Reden an die Deutsche Nation. In: *Fichte-Studien* 2, S. 51–73.

Hong, Handing 洪漢鼎 (1988): *Feixite: Xingdong de nahan* 費希特：行動的吶喊 [Fichte: Ruf zur Tat]. Jinan: Shandong wenyi chubanshe; 2. erw. Aufl. 1997.

Hu, Chang-tze (1983): *Deutsche Ideologie und politische Kultur Chinas. Eine Studie zum Sonderwegsgedanken der chinesischen Bildungselite 1920–1940.* Bochum: Brockmeyer.

Huang, Guangdou 黃光斗 (1922): Feixute lüezhuan ji qi jiaoyu xueshuo dayao 費虛特略傳及其教育學說大要 [Kurzbiographie Fichtes und Grundzüge seiner Erziehungslehre]. In: *Xueyi* 學藝 4, 5, S. 1–4.

Janke, Wolfgang (1990): Anerkennung. Fichtes Grundlegung des Rechtsgrundes. In: Girndt, Helmut (Hg.): *Selbstbehauptung und Anerkennung. Spinoza – Kant – Fichte – Hegel.* Sankt Augustin: Academia, S. 95–118.

Janke, Wolfgang (1993): *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes.* Berlin, New York: de Gruyter.

Jiang, Dechang 姜德昌 (1992): Feixite de *Gao Deyizhi guomin shu* he Zhongguo de kang-Ri zhanzheng 菲希特的《告德意志國民書》和中國的抗日戰爭 [Fichtes *Reden an die Deutsche Nation* und der chinesische Widerstandskrieg gegen Japan]. In: Liu, Shanzhang 劉善章 und Zhou, Quan 周荃 (Hg.): *Zhong-De guanxi shi wencong* 中德關係史文叢 . *Beiträge zur Geschichte der deutsch-chinesischen Beziehungen*, Bd. 2. Qingdao: Qingdao chubanshe, S. 18–39.

Kirby, William (1984): *Germany and Republican China.* Stanford: Stanford University Press.

Kohn, Hans (1944): *The Idea of Nationalism. A Study in Its Origins and Background.* New York: Macmillan.

Kohn, Hans (1967): *Prelude to Nation-States. The French and German Experience, 1789–1815.* Princeton: Van Nostrand.

Kumamoto, Chūkei 隈元忠敬 (1996): Feixite zhexue zai Riben 費希特哲學在日本 [Fichtes Philosophie in Japan]. In: *Deguo zhexue lunwenji* 德國哲學論文集 15, S. 184–196.

Kurtz, Joachim (1997): *Fichte in China. Materialien zu den Anfängen der chinesischen Rezeption eines deutschen Philosophen.* Unveröffentlichte M.A.-Arbeit, Freie Universität Berlin.

Liang, Qichao 梁啓超 (1915): Feisidi rensheng tianzhilun shuping 菲斯的人生天職論述評 [Kritische Bemerkungen zu Fichtes Lehre von der Bestimmung des menschlichen Lebens]. In: *Da Zhonghua* 大中華 1, 4 (April), S. 1–11; 1, 5 (Mai), S. 1–15.

Liang, Zhixue 梁志學 (1981): Feixite zhexue sixiang jianping 費希特哲學思想簡評 [Kurze Kritik von Fichtes philosophischem Denken]. In: *Zhexue yanjiu* 哲學研究 7, S. 46–52.

Liang, Zhixue (1987): Fichte in China. In: *Dialektik* 14, S. 339–344.

Liang, Zhixue (1989): Qingnian Feixite de renji guanxi lilun 青年費希特人際關係理論 [Die Interpersonalitätstheorie des jungen Fichte]. In: *Deguo zhexue* 德國哲學 7, S. 28–41. (Dt. Übersetzung in: *Fichte-Studien* 3 (1991), S. 215–229.)

Liang, Zhixue (1991): *Feixite qingnian shiqi de zhexue chuangzuo* 費希特青年時期的哲學創作 [Das philosophische Schaffen des jungen Fichte]. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe.

Liang, Zhixue (1993): He Lin dui Feixite de yanjiu 賀麟對費希特的研究 [He Lins Studien zu Fichte]. In: Song Zuliang 宋祖良 und Fan Jin 范進 (Hg.): *Huitong ji. He Lin shengping yu xueshu* 會通集—賀麟生平與學術 [Verschmelzungen. He Lins Leben und Werk]. Beijing: Sanlian shudian, S. 343–351.

Liang, Zhixue (Hg.) (1990–): *Feixite zhuzuo xuanji* 費希特著作選集 [Ausgewählte Werke Fichtes]. Beijing: Shangwu yinshuguan. Bisher erschienen: Bd. 1 (1990); Bd. 2 (1994); Bd. 3 (1997); Bd. 4 (2000).

Liang, Zhixue 梁志學 und Shen Zhen 沈真 (Übers.) (1980): *Lun xuezhe de shiming* 論學者的使命 [Über die Bestimmung des Gelehrten]. Beijing: Shangwu yinshuguan.

Liang, Zhixue und Shen Zhen (Übers.) (1982): *Ren de shiming* 人的使命 [Die Bestimmung des Menschen]. Beijing: Shangwu yinshuguan.

Liang, Zhixue und Shen Zhen (Übers.) (1984): *Lun xuezhe de shiming. Ren de shiming* 論學者的使命。人的使命 [Über die Bestimmung des Gelehrten. Die Bestimmung des Menschen]. Beijing: Shangwu yinshuguan.

Liu, Lydia H. (1995): *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity. China, 1900–1937*. Stanford: Stanford University Press.

Lübbe, Hermann (1963): *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*. Basel, Stuttgart: Schwabe.

Ma, Cai 馬采 (Übers.) (1942): *Feixite gao Deyizhi guomin shu* 菲希特告德意志國民書 [Fichtes *Reden an die Deutsche Nation*]. Chongqing: Duli chubanshe.

Madenokōji, Michimune 万里小路通宗 (1981): Fuihite – Nihon ni okeru bunken ni tsuite フイヒテ：日本に於ける文献について [Über die Fichte-Literatur in Japan]. In: *Shiritsu daigaku toshokan kyōkai kaihō* 私立大学図書館協会会報 76, S. 42–45.

Meißner, Werner (1995): Wie Fichte nach China kam. In: ders. *Hongkonger Notizen. Ein politisches Tagebuch*. Typoskript, S. 129–134.

Mishima, Ken'ichi (1996): Die Schmerzen der Modernisierung als Auslöser kultureller Selbstbehauptung – Zur geistigen Auseinandersetzung Japans mit dem „Westen". In: Hijiya-Kirschnereit, Irmela (Hg.): *Überwindung der Moderne? Japan am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 86–122.

Nordalm, Jens (1999): Fichte und der „Geist von 1914". Kulturgeschichtliche Aspekte eines Beispiels politischer Wirkung philosophischer Ideen in Deutschland. In: *Fichte-Studien* 15, S. 211–232.

Oesterreich, Peter L. (1990): Politische Philosophie oder Demagogie. Zur rhetorischen Metakritik an Fichtes *Reden an die Deutsche Nation*. In: *Fichte-Studien* 2, S. 74–88

Oesterreich, Peter L. (1994): *Philosophen als politische Lehrer. Beispiele öffentlichen Vernunftgebrauchs*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Okulow, A. und M. Baskin (1962): Fichte und das russische geistige Leben. In: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe* 11, 5, S. 781–786.

Ouyang, Jiao 歐陽教 (1963): Feixide jiaoyu sixiang jianshu 菲希德教育思想簡述 [Fichtes Erziehungsdenken]. In: *Shida jiaoyu yanjiusuo jikan* 師大教育研究所季刊 6, S. 201–212.

Pesch, Rainer (1982): *Die politische Philosophie Fichtes und ihre Rezeption im Nationalsozialismus*. Univ. Diss., Universität Marburg.

Peterson, Kent McLean (1999): *A Political Biography of Zhang Junmai, 1887–1949*. Unveröffentl. Ph.D.-Thesis, Princeton University.

Philonenko, Alexis (1997): Fichte en France. In: Radrizzani, Ives (Hg.): *Fichte et la France. Tome I: Fichte et la philosophie française. Nouvelles approches*. Paris: Beauchesne, S. 11–33.

Ringer, Fritz K. (1983) [1969]: *Die Gelehrten: Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890–1933*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Rivera de Rosales, Jacinto (1995): Fichte in Spanien. Ein Bericht. In: *Fichte-Studien* 8, S. 249–290.

Rothermund, Dietmar (Hg.) (1999): *Aneignung und Selbstbehauptung: Antworten auf die europäische Expansion*. München: Oldenbourg.

Schottky, Richard (1990): Selbstbehauptung und Anerkennung als Prinzipien der internationalen Politik. In: Girndt, Helmut (Hg.): *Selbstbehauptung und Anerkennung. Spinoza – Kant – Fichte – Hegel*. Sankt Augustin: Academia, S. 119–128.

Schubert, Gunter (2002): *Chinas Kampf um die Nation. Dimensionen nationalistischen Denkens in der VR China, Taiwan und Hongkong an der Jahrtausendwende*. Hamburg: Institut für Asienkunde.

Shenbao 申報 (21.12.1935): Wu shizhang gao quanshi xuesheng shu 吳市長告全市學生書 [Bürgermeister Wus Appell an die Schüler der Stadt].

Soller, Alois K. (1992): Die marxistisch-leninistische Fichte-Rezeption. Darstellung und Kritik. In: Czirják, József und Karl Hahn (Hg.): *Wege der Deutungen. Vorträge des Fichte-Forums in Kaposvár*. Europa 2000, 6. Münster, Hamburg: Lit.

Strand, David (2002): Citizens in the Audience and at the Podium. In: Goldman, Merle und Elizabeth J. Perry (Hg.): *Changing Meanings of Citizenship in Modern China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, S. 44–69.

Sugitani, Taizan 杉谷泰山 (Übers.) (1906): *Ningen tenshokuron. Jinsei kaisetsu* 人間天職論・人生解決 [Die Bestimmung des Menschen. Die Anweisung zum seligen Leben]. Tōkyō: Hakubunkan.

SW: siehe Fichte, Johann Gottlieb (1965).

Tang, Shao-cheng (1993): *Deutschlandbilder Chinas von 1870 bis 1989. Unter besonderer Berücksichtigung der Perzeption der VR China zur deutschen Frage*. Frankfurt am Main *et al.*: Peter Lang.

Tian, Fang 天放 (1940a): Jianli „minzu zhexue" de wenti 建立 "民族哲學" 的問題 [Zum Problem der Begründung einer „Nationalphilosophie"]. In: *Zhexue zazhi* 哲學雜誌 1 (April 1940), S. 3–8.

Tian, Fang (1940b): Zailun jianli „minzu zhexue" de wenti 建立 "民族哲學" 的問題 [Noch einmal zum Problem der Begründung einer „Nationalphilosophie"]. In: *Zhexue zazhi* 哲學雜誌 2 (Juli 1940), S. 33–38.

Villacañas, José L. (1997): „Ethischer Neu-Fichteanismus und Geschichtsphilosophie". Zur soziopolitischen Rezeption Fichtes im 20. Jahrhundert. In: *Fichte-Studien* 13, S. 193–219.

Wang, Jiuxing 王玖興 (1984): Feixite 費希特 [Fichte]. In: Wang, Shuren 王樹人 (Hg.): *Xifang zhuming zhexuejia pingzhuan* 西方著名哲學家評傳 [Kritische Biographien berühmter westlicher Philosophen]. Jinan: Shandong renmin chubanshe, Bd. 6, S. 79–160.

Wang, Zisong 汪子嵩 *et al.* (Hg.) (1972): *Ouzhou zhexueshi jianbian* 歐洲哲學史簡編 [Kurze Geschichte der europäischen Philosophie]. Beijing: Renmin chubanshe.

Willms, Bernard (1967): *Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie*. Staat und Politik, 10. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag.

Wu, Kunru 鄔昆如 (1973): Feixite yu Nicai bijiao yanjiu 費希特與尼采比較研究 [Eine vergleichende Studie zu Fichte und Nietzsche]. In: *Ziyou qingnian* 自由青年 49, 4, S. 53–57.

Wu Wo 無我 (Pseud.) (1914): Deguo youguo zhi jiaoyujia Feixituo zhuan 德國憂國之教育家菲希脫傳 [Biographie des um sein Land besorgten deutschen Pädagogen Fichte]. In: *Jiaoyu zazhi* 教育雜誌 6.1 (April), S. 1–14.

Wu, Yi 吳怡 (1960): Feixide de aiguo zhexue 費希德的愛國哲學 [Fichtes patriotische Philosophie]. In: *Xianzheng luntan* 憲政論壇 6, 9, S. 11–12.

Xie, Youwei 謝幼偉 (1955): Feixide yu Deguo minzu fuxing 費希德與德國民族復興 [Fichte und Deutschlands nationales Wiedererwachen]. In: *Zhongguo yizhou* 中國一周 269 (20.6.1955), S. 9.

Xu, Kai 許凱 (1987): Feixite bushi minzuzhuyizhe 費希特不是民族主義者 [Fichte ist kein Nationalist]. In: *Qiqihaer shifan xueyuan xuebao* 齊齊哈爾師範學院學報 4, S. 23–25.

Yang, Bingchen 楊丙辰 (Übers.) (1940): *Zhonggao Deyizhi minzu* 忠告德意志民族 [*Reden an die Deutsche Nation* (Rede 1–4)]. In: *Zhong-De xuezhi* 中德學志 . *Aus deutschem Geistesleben* 2, S. 175–201; 3, S. 393–435; 4, S. 565–599.

Zang, Bojing 臧渤鯨 [Zang, Guang'en 臧廣恩] (Übers.) (1940): *Feixide gao Deyizhi guomin shu zhaiyi* 菲希德告德意志國民書摘譯 [Auszüge aus Fichtes *Reden an die Deutsche Nation*]. Xi'an: Xin Zhongguo wenhua chubanshe. Nachdruck Taibei: Fangong 1953. Neuausgabe mit einem Vorwort von Jiang, Jianren 蔣堅忍 unter dem Titel *Feixide gao Deyizhi guomin shu* 費希德告德意志國民書 [Fichtes *Reden an die Deutsche Nation*]. Taibei: Guofangbu zongzhengzhibu 1959.

Zang, Bojing (Übers.) (1942): *Feixide jiangyan quanji* 菲希德講演全集 [Fichtes sämtliche *Reden* (an die Deutsche Nation)]. Jingshi xin congshu, 10. Guiyang: Wentong shuju 1942. 3. Aufl. unter dem Titel *Feixide gao Deyizhi guomin shu* 菲希德告德意志國民書 [Fichtes *Reden an die Deutsche Nation*] in: Xin Dongbei wenhua congshu, Serie 1. Shenyang: Zhongguo wenhua fuwushe Shenyang fenshe 1947. Neuausgabe in: Xiandai guomin jiben zhishi congshu, Serie 3. Taibei: Zhonghua wenhua chuban shiye weiyuanhui 1955.

Zhang, Junmai 張君勱 (1926): Aiguo de zhexuejia – Feixide 愛國哲學家—菲希德 [Fichte: ein patriotischer Philosoph]. In: *Dongfang zazhi* 東方雜誌 23, 10 (Juli), S. 71–75.

Zhang, Junmai (Übers.) (1932): *Feixide dui Deyizhi guomin yanjiang* 菲希德對德意志國民演講 [Fichtes *Reden an die Deutsche Nation*]. Beiping: Zaisheng zazhishe. Fünf weitere Auflagen bis 1942. (Orig. Eucken, Rudolf (Hg.) (1921): *Fichtes Reden in Kernworten*, Leipzig: Meiner.)

Zhang, Junmai (1937): Yizhe siban xu 譯者四版序 [Vorwort des Übersetzers zur vierten Auflage]. In: ders. (Übers.): *Feixide dui Deyizhi guomin yanjiang* 菲希德對德意志國民演講 [Fichtes *Reden an die Deutsche Nation*] [4]1937, S. 1–10.

Zhang, Junmai (1947): Xu 序 [Vorwort]. In: Zhang Dongsun 張東蓀 . *Sixiang yu shehui* 思想與社會 [Denken und Gesellschaft]. Shanghai: Shangwu yinshuguan (Vorwort datiert auf 1943), S. 1–6.

Zhang, Yuanruo 章淵若 (1936): Yijiusanliu nian zhi Ouzhou dalu 一九三六年之歐洲大陸 [Das europäische Festland im Jahr 1936]. In: *Fuxing yuekan* 復興月刊 2, 5 (1.1.1936), S. 11–12.

Zhen, Binghua 甄炳華 (1962): Feixide de zhengzhi sixiang 菲希特的政治思想 [Fichtes politisches Denken]. In: *Geming sixiang* 革命思想 12, 2, S. 27–28, 17.

Zhu, Zhixin 朱執信 (1981) [1919]: Guojiazhuyi zhi fasheng ji qi biantai 國家主義之發生及其變態 [Entstehung und Perversion des Nationalismus]. In: *Zhu Zhuxin ji* 朱執信集 [Zhu Zhixins Werke]. 2 Bde. Beijing: Zhonghua shuju 1981, S. 346–371.

Die „vier grossen Erfindungen": Selbstzweifel und Selbstbestätigung in der chinesischen Wissenschafts- und Technikgeschichtsschreibung

Iwo Amelung

Jedem Chinesen sind die „vier großen Erfindungen" (*si da faming* 四大發明) bekannt. Sie sind fester Bestandteil von Lehrbüchern zur chinesischen Geschichte, finden sich auf Briefmarken und Telefonkarten, auf Werbebroschüren für die Schönheit und Bedeutung bestimmter chinesischer Regionen. Museen sind Ihnen gewidmet, sie werden in patriotischen Gedichten gefeiert, und sie sind *last but not least* fester Bestandteil des politischen Diskurses. Wie die Große Mauer, der Kaiserkanal und vieles andere gehören sie in den Kanon des „kulturellen Erbes" (*wenhua yichan* 文化遺產) Chinas; sie sind ein „Schatz der chinesischen Zivilisation". Im Rahmen der durch den Staat und die Partei geförderten „patriotischen Erziehung" (*aiguozhuyi jiaoyu* 愛國主義教育) haben die „vier großen Erfindungen" eine klar umrissene Funktion: Sie sollen vor allem der Stärkung der Selbstachtung (*zizun* 自尊) und des Selbstvertrauens (*zixin* 自信) der chinesischen Nation dienen. Die vier Erfindungen, wie auch andere wissenschaftliche und technische Errungenschaften, sind nicht nur der Stolz der chinesischen Nation (*Zhonghua minzu zhi jiaoao* 中華民族之驕傲), sondern sie haben auch einen „wesentlichen Beitrag zum Fortschritt der Menschheit" geleistet (Qi, Zhenhai, Gan Baolu und Zhang Mingeng 1985: 35–36). Darüber hinaus hat die Berufung auf die „vier großen Erfindungen" wie die gesamte Wissenschafts- und Technikgeschichtsschreibung das Ziel, den „vier Modernisierungen" zu dienen und den „gefährlichen Geist des nationalen Nihilismus und der Selbsterniedrigung", der besonders seit Beginn des 20. Jahrhunderts angesichts der damals so erscheinenden Überlegenheit des Westens eingerissen war, zu bekämpfen (Song, Zhenghai 1990: 35–36).

Die „vier großen Erfindungen" haben ihren festen Platz in der politischen Rhetorik der Volksrepublik (VR) China. Nach dem Ende der Kulturrevolution verwendete Deng Xiaoping 鄧小平 sie noch eher mahnend und wies darauf hin, daß man sich nicht auf den Leistungen seiner Vorfahren ausruhen dürfe (Deng 1984). Spätestens unter Präsident Jiang Zemin 江澤民 finden sie aber zunehmend auch im außenpolitischen

Bereich Verwendung. Jiang wird nicht müde, die Bedeutung, der „vier großen Erfindungen" für die Entwicklung der Menschheit zu betonen, nicht selten gekoppelt mit dem Hinweis darauf, daß China bis zum 15. Jahrhundert an führender Stelle von allen Völkern der Erde gelegen habe (Xinhua News Agency 1.11.1997). In einem Interview vom Juni 1998 verwahrte sich der chinesische Botschafter in den USA gegen den weit verbreiteten Verdacht der chinesischen Industriespionage und des Technologiediebstahls mit dem Hinweis, daß er solche Vorwürfe von Leuten, die nicht einmal etwas von den „vier großen Erfindungen" Chinas wüßten, nicht ernst nehmen könne (*China Daily* 15.6.1998). Im semi-offiziellen Diskurs der 1990er Jahre tauchen die „vier großen Erfindungen" z.B. im Bestseller „China kann nein sagen" (*Zhongguo keyi shuo bu* 中國可以說不) auf, in dem sich einer der Autoren über das in China in vielen Firmen verbreitete „Chinglish" beschwert. In einem Büro habe er gehört, wie ein Angestellter für Papier statt *zhi* 紙 das englische Wort *paper* verwendet habe: „Eine unserer vier großen Erfindungen wird bald ihren Namen verlieren." (Song, Qiang, Zhang Zangzang und Qiao Bian 1996: 57) Ein anderer Autor nimmt für die „vier großen Erfindungen" das geistige Urheberrecht in Anspruch und rät dem chinesischen Bevollmächtigten für das Handelsabkommen mit den USA bei den Verhandlungen, die immer wieder von der Frage von Raubkopien von Musik- und Software CDs überschattet wurden, diese Urheberschaft den amerikanischen Delegierten gegenüber zu vertreten, um sie so zum Schweigen zu bringen (Song, Qiang, Zhang Zangzang und Qiao Bian 1996: 318–319).

Die „vier großen Erfindungen" sind im heutigen Diskurs eines der wichtigsten Symbole für die wissenschaftliche und technische Tradition Chinas geworden. Untersucht man die Entstehung dieses Schlagwortes, läßt sich die wichtige Rolle der Wissenschafts- und Technikgeschichtsschreibung für die Konstitution der modernen chinesischen Identität erkennen. Tatsächlich sind die „vier großen Erfindungen" selbst eine Erfindung. Sie geht zurück auf eine Äußerung Francis Bacons im *Novum Organum*, der „drei großen Erfindungen" – dem Kompaß, dem Schießpulver und der Druckkunst – eine weltverändernde Bedeutung bemaß, freilich ohne sich deren chinesischen Ursprungs bewußt zu sein (Bacon: Book 1, Aphorism 129). Auch Karl Marx hat diesen „drei Erfindungen" weltenumstürzende Macht zugeschrieben – auch er allerdings ohne auf China hinzuweisen (Marx 1982: Bd. 6, 1928). Zwar war westlichen Gelehrten bereits am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts klar, daß alle diese Erfindungen chinesischen Ursprungs waren, häufig aber wurde diese Feststellung mit dem Hinweis gekoppelt, daß sich die Künste und Wissenschaften in China kaum entwickelt hätten (Herder 1966: 286). Bis 1925 wurde den „vier Erfindungen" in China selbst kaum Auf-

merksamkeit geschenkt. In den chinesischen Diskurs gelangten sie erst, als der amerikanische Sinologe Th. F. Carter im Jahr 1925 sein Buch *The Invention of Printing in China and its Spread Westward* veröffentlichte, das den Ausdruck der um die Kunst der Papierherstellung erweiterten „vier großen Erfindungen" prägte (Carter 1925: ix). Der Einfluß dieses Buches, das alsbald in Teilen ins Chinesische übersetzt wurde (Carter 1926), auf die Entwicklung der chinesischen Wissenschafts- und Technikgeschichtsschreibung kann kaum hoch genug eingeschätzt werden. Es prägte nicht nur den Begriff *si da faming*, den Xiang Da 向達, der Übersetzer des Buches, im Jahr 1930 erstmals im Titel eines Aufsatzes verwendete (Jue Ming [d.i. Xiang Da] 1930), sondern es löste auch eine intensive historische Beschäftigung mit der Druckkunst in China aus. Darüber hinaus trug es wesentlich zur Etablierung des songzeitlichen Gelehrten Shen Gua 沈括 als einem wissenschaftlichen Universalgenie bei. In Shens bis dahin kaum als „wissenschaftliches Werk" betrachtetem *Mengxi bitan* 夢溪筆談 (Pinselnotizen vom Traumbach) entdeckte man nicht nur die von Carter zitierte erste Beschreibung des Druckens mit beweglichen Typen, sondern auch viele weitere Referenzen zu wissenschaftlichen und technologischen Errungenschaften der Song-Zeit (Zhou, Zhaoji 1993).

Ursprünge der Wissenschafts- und Technikgeschichtsschreibung in China

Chinesische Historiker haben darauf hingewiesen, daß bereits in frühen Geschichtswerken Aufzeichnungen zu technischen Erfindungen und protowissenschaftlichen Erkenntnissen zu finden sind, und daß diese Werke demzufolge als Wurzel der chinesischen Wissenschafts- und Technikgeschichtsschreibung anzusehen sind (Lin, Wenzhao 1981: 1–4). Tatsächlich ist Wissenschafts- und Technikgeschichtsschreibung im modernen Sinne aber ein Produkt des 20. Jahrhunderts. Wie das moderne chinesische Wort für Wissenschaft *kexue* 科學 stammt auch die Bezeichung kexueshi 科學史 für Wissenschaftsgeschichte aus dem Japanischen. Nach China gelangte sie kurz nach der Wende zum 20. Jahrhundert. Lu Xun 魯迅, der im Jahr 1907 einer der ersten war, der das Wort *kexueshi* im Titel eines Aufsatzes verwendete, sah noch keinen Grund, China in seine Darstellung einzubeziehen. Die einzige Stelle, an der er sich explizit mit der chinesischen Situation beschäftigt, ist eine beißende Kritik an den konservativen Kräften in China, die behaupteten, daß es alle Entdeckungen und Erfindungen des Westens auch in der chinesischen Geschichte gegeben habe, oder westliche Erfindungen und Entdeckungen nur dann akzeptierten, wenn sie eine vermeintliche chinesische Wurzel hatten (Lu,

Xun 1980 [1907]: 18–36). Auch Liang Qichao 梁啓超 (1873–1929), der bereits im Jahr 1902 eine „Abhandlung über die Entwicklung der Wissenschaften" geschrieben hatte, ohne jedoch den neuen Terminus „Wissenschaftsgeschichte" zu verwenden, sah keinen Grund China in seine Darstellung einzubeziehen. Der eigentliche Anlaß für seinen Artikel war vielmehr, daß er seine Leserschaft mit der Entwicklung der westlichen Wissenschaften vertraut machen wollte, eben weil China „nichts so sehr fehlt wie Wissenschaft" (Zhongguo zhi xinmin [Liang Qichao] 1902: 10, 9).

Tatsächlich war es aber gerade die von Lu Xun so heftig kritisierte Theorie von den „Chinesischen Urspüngen der westlichen Wissenschaften" (*Xixue Zhongyuan* 西學中源), die als ein wichtiger Ausgangspunkt für die Beschäftigung mit der wissenschaftlichen und technischen Tradition Chinas betrachtet werden muß. Während Wissenschafts- und Technikgeschichtsschreibung im 19. Jahrhundert in Europa und Nordamerika, zumindest in der Form der Fachgeschichtsschreibung, im Zusammenhang mit der Entwicklung der einzelnen Fächer und der Definition ihrer Identitäten stand und vor allem von Wissenschaftlern geschrieben wurde, die sich selbst im Kontext der historischen Evolution der einzelnen Fächer verorteten (Christie 1990: 12) – was selbstverständlich eine nationalistische Instrumentalisierung nicht ausschloß (Weyer 1974: 215) –, sah die Lage in China angesichts des Fehlens einer institutionalisierten und kontinuierlichen wissenschaftlichen Praxis vollkommen anders aus.[1] Die Theorie der „Chinesischen Ursprünge der chinesischen Wissenschaften" hat ihre Vorläufer in der Auffassung, daß der seit dem ersten Jahrhundert aus Indien in China eingeführte Buddhismus ursprünglich auf den angeblich in den Westen ausgewanderten Laozi 老子 zurückgeht (Liu, Dun 2002). Während der jesuitischen Mission in China des 17. und 18. Jahrhunderts fand sie vor allem im Bezug auf die Astronomie und die Mathematik eine weite Verbreitung, und der Versuch, Entsprechungen zwischen der westlichen und der tradtionellen chinesischen mathematischen Praxis zu finden, führte zu einer Wiederbelebung der chinesischen Mathematik (Wang, Yangzong 1997: 83). Im späten 19. Jahrhundert war die Vorstellung der „chinesischen Urspünge der westlichen Wissenschaften" ungemein verbreitet und wurde nun auf alle Bereiche des westlichen Wissens ausgeweitet – vom Christentum bis zur Kriegskunst (Quan,

[1] Die Vermutung, daß die *kaozheng*-Gelehrten des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts „Wissenschaftler" waren und daß ihre gelehrte Praxis als Vorläufer bzw. notwendige Bedingung für die Entwicklung der modernen Wissenschaften in China anzusehen ist, ist eine auf die einflußreichen Werke Hu Shis zurückgehende Konstruktion des frühen – und späten – 20. Jahrhunderts.

Hansheng 1935). Diese Entwicklung fiel zusammen mit einem wiedererwachenden Interesse an dem nicht-orthodoxen vorqinzeitlichen Text *Mozi* 墨子 und besonders an dem verstümmelt überlieferten „Mohistischen Kanon" (*Mojing* 墨經), in dem vor dem Hintergrund des einströmenden westlichen Wissens besonders die Passagen zur Optik und Mechanik weite Beachtung fanden (Amelung 2001, Amelung 2003). Wie bereits Lu Xun richtig beobachtet hatte, erfüllte die Theorie des chinesischen Ursprungs der westlichen Wissenschaften zwei Funktionen: 1. Die Bestätigung der eigenen Überlegenheit, da ja das „neue" Wissen vermeintlich chinesischen Ursprungs war, und 2. Das „Verdaulichmachen" der Anwendung von neuen Erkenntnissen und Techniken für konservative Kräfte durch den Hinweis auf dessen angeblich autochthone Natur. Eine wichtige Konsequenz dieses Denkmodells war die Umorganisation der chinesischen Quellen zu Wissenschaft und Technik entlang der Grenzen der Einzeldisziplinen der „westlichen Wissenschaften", wie sie damals in China bekannt wurden (*Gezhi jinghualu* 1898). Diese „Reklassifikation" ist, auch wenn sie teilweise weit über das Ziel hinaus schoß, bis heute eine bedeutende Quelle für moderne Wissenschafts- und Technikhistoriker geblieben (Wang, Yangzong 1993: 890). Es war gerade die Suche nach Parallelen zwischen westlichen wissenschaftlichen und technologischen Erkenntnissen und der Wissenschaft und Technik in chinesischen Texten, die eine vollkommen neue Sicht auf die eigene Tradition ermöglichte. Statt sich an über Jahrhunderten gewachsenen kanonisierten Deutungsmustern zu orientieren, verwendete man nun die Theoreme der westlichen Naturwissenschaften bzw. Beschreibungen von westlichen Erfindungen, die der eigenen textuellen Tradition einen vollkommen neuen Bedeutungsinhalt verleihen konnten. Wenig beachtet wurde dabei die kumulutative Natur des „Westlichen Wissens", so daß man sich höchst selektiv bestimmter Inhalte bediente, die sich anscheinend – oder tatsächlich – in den verwendeten chinesischen Texten wiederfanden. Chinesische Wissenschafts- und Technikgeschichte wird auf diese Weise überraschend ahistorisch; ein Phänomen, das sich bis heute beobachten läßt. Eine Konsequenz dieser Vorgehensweise war die Übertragung der aus Japan oder dem Westen entlehnten Berufsbezeichnungen für moderne Wissenschaftler auf Persönlichkeiten aus der chinesischen Geschichte. Die Neubewertung Mozis als „Physiker" (*wulixuejia* 物理學家) sollte dabei dazu dienen, „den wissenschaftlichen Geist der Chinesen anzuspornen" (Jue Zhen 1906) bzw., im Falle der Biographie des „Naturwissenschaftlers" Fang Yizhi 方以智, die Gleichwertigkeit „der Weisheit der Chinesen" mit dem Stolz des Westens – den Naturwissenschaften – zu belegen (Gong Xia 1906/07). Noch wichtiger als der hier klar aufscheinende Drang zur Selbstbestätigung ist die Tatsache, daß derartige Einord-

nungen die Grundlage für eine Neubewertung von historischen Persönlichkeiten wurde. Mozi und Fang Yizhi sind heute, wie viele andere Persönlichkeiten der chinesischen Geschichte als „Wissenschaftler" klassifiziert und tauchen selbstverständlich in allen Biographiensammlungen von „Wissenschaftlern des chinesischen Altertums" auf – in akademischen genauso wie in populärwissenschaftlichen Publikationen. Auf diese Weise läßt sich eine chinesische wissenschaftliche Tradition konstruieren, die letztlich eine mit dem Westen vergleichbare Entwicklung postuliert und sich auch im Titel von Werken wie „Geschichte der chinesischen Mechanik" (Dai, Nianzu 1988) oder „Geschichte der chinesischen Physik" (Wu, Nanxun 1956) wiederfinden läßt.

Ein auffälliges Merkmal der Frühzeit der chinesischen Wissenschafts- und Technikgeschichtsschreibung ist die große Zahl von im Westen ausgebildeten Fachwissenschaftlern, die sich mit der tatsächlichen oder vemeintlichen chinesischen Tradition ihres Faches beschäftigen. So befaßte sich z.B. der Geologe Ding Wenjiang 丁文江 intensiv mit den Aufzeichnungen Xu Xiakes 徐霞客 , in dem er einen Geographen sah, und mit dem *Tiangong kaiwu* 天工開物 (Die Ausbeutung der Werke der Natur) einem frühen Werk zur Bergbautechnik, das in China selbst praktisch unmittelbar nach seiner Entstehung weitgehend vergessen worden war (Furth 1970: 89–90). Der Physiker Qian Linzhao 錢臨照 analysierte die Passagen zur Mechanik und zur Optik im *Mojing* (Qian, Linzhao 1942), der Wasserbauer Li Yizhi 李儀祉 sah in den von Wang Jing 王景 während der Han-Zeit verwendeten Wasserbautechniken, über die wir nur in zwei äußerst kryptischen Passagen der *Geschichte der späteren Han-Zeit* (*Hou Hanshu* 後漢書) informiert sind, eine frühe Anwendung des river-training, das während der Republikzeit unter Verwendung neuester westlicher Erkenntnisse intensiv als mögliche Lösung der Überschwemmungsprobleme am Gelben Fluß diskutiert wurde (Amelung 1995). Während ein Grund für die Hinwendung zur Wissenschafts- und Technikgeschichte sicherlich die im Vergleich zum Westen schlechten Arbeitsbedingungen in den einzelnen Fachgebieten selbst waren, lassen sich auch Parallelen zu westlichen Entwicklungen feststellen, wo seit dem Ende des 19. Jahrhunderts Wissenschaftler und Ingenieure versuchten, ihre gesellschaftliche Stellung durch Propagierung der historischen Bedeutung von Wissenschaft und Technik zu verbessern. Auch der Aspekt der Disziplingeschichtsschreibung, der für die Herausbildung und Institutionalisierung einzelner Fächer bedeutsam war, scheint im China der 1930er Jahre bereits eine Rolle gespielt zu haben. So zierte das Erdbebenamt in Beiping spätestens im Jahr 1931 eine Abbildung des angeblich vom hanzeitlichen Gelehrten Zhang Heng 張衡 erfundenen Seismographen (Li, Shanbang 1945), die einerseits auf die historischen Wurzeln der wissenschaftlichen

Beschäftigung mit Erdbeben und deren Messung verwies und damit der damals noch sehr kleinen Gruppe von Seismologen einen historischen Bezugspunkt zur Herausbildung ihrer fachlichen Identität gab, andererseits aber sicherlich auch dazu dienen sollte, die Bedeutung der Disziplin für das zeitgenössische China hervorzuheben (Siehe Abb. 1).

Abb. 1: Der Seismograph Zhang Hengs

Anm.: Es handelt sich um die Version, die 1931 von Li Shanbang im Erdbebenamt in Beijing (damals Beiping) aufgehängt wurde. Quelle: Li, Shanbang 1945.

Warum hat China keine Wissenschaft hervorgebracht?

Eine wichtige Wurzel der chinesischen Wissenschafts- und Technikgeschichtsschreibung waren die zu Beginn des 20. Jahrhunderts einsetzenden Selbstzweifel bzw. die Frage, ob und inwiefern China „modernititätsfähig" war. Neu war diese Frage selbstverständlich nicht. Bereits die jesuitischen Missionare, von denen viele ein durchaus positives Bild von

den technischen Errungenschaften Chinas hatten, mußten konstatieren, daß sich die wissenschaftliche Entwicklung Chinas in vielerlei Hinsicht von der des Westens unterschied. Nahrung erhielten die chinesischen Selbstzweifel Anfang des 20. Jahrhunderts von im Ausland ausgebildeten Studenten und Wissenschaftlern, die nicht nur stärker als ihre Landsleute in China den unmittelbar sichtbaren Erfolgen der westlichen Zivilisation, die für sie vor allem auf den Wissenschaften beruhten, ausgesetzt waren, sondern die in den Tempeln der westlichen Wissenschaft auch die Möglichkeit hatten, sich mit den Ursachen dieser Erfolge vertraut zu machen. Die Frage, warum China keine Wissenschaft habe, programmatisch in der ersten Ausgabe der Verbandszeitschrift der von chinesischen Auslandsstudenten in den USA gegründeten Science Society formuliert (Ren, Hongjun 1915), bedurfte einer Antwort, nicht nur, um sich über die gegenwärtige Misere klarzuwerden, sondern auch und gerade um eine Fortschreibung dieser Misere zu verhindern. Die Antworten auf diese Fragen waren äußerst vielfältig. Es reicht hier zu betonen, daß bereits die Frage die westliche Entwicklung als „normal" ansieht und andere Entwicklungen, wie eben auch die Chinas, als „Abweichungen" von der Norm betrachtet. Es waren auch immer wieder westliche Werke bzw. Äußerungen, die die Antworten beeinflußten, z.B. die Übersetzung von Teilen von K. Wittfogels *Wirtschaft und Gesellschaft* unter dem Titel „Warum hat China keine Naturwissenschaft hervorgebracht" (Wittfogel 2002 [1946]) oder Äußerungen J. Needhams, der sich im Jahr 1944 im Rahmen der Feierlichkeiten zum 30jährigen Bestehen der chinesischen Science Society mit führenden Wissenschafts- und Technikhistorikern traf (Xu, Weimin und Zhang Fanghua 2001). In gewisser Weise verkörpert die Diskussion über das Ausbleiben einer wissenschaftlichen Entwicklung in China den „externen" Ansatz der Wissenschafts- und Technikgeschichte, beleuchtet sie doch weniger die wissenschaftlichen bzw. technischen Entwicklungen, als vielmehr die Voraussetzungen, die zur Produktion wissenschaftlicher Erkenntnis bzw. technischen Fortschrittes notwendig waren.[2] Obwohl die Frage mit den Mitteln des Historikers nicht zu beantworten ist – das Ausbleiben einer bestimmten Entwicklung ist nicht beschreibbar (Sivin 1982: 93–94) –, spielt sie bis heute bei der Erforschung der wissenschaftlichen und technischen Traditionen Chinas eine große Rolle. Zumindest bis in die 1980er Jahre waren die Diskussionen dabei stark vom jeweiligen politischen Klima geprägt. Je hoffnungsloser die

[2] Der Begriff „externalism" wird in der Wissenschaftsgeschichte im Allgemeinem mit Boris Hessens Vortrag über die „Socio-Economic Roots of Newton's Principa" auf dem zweiten internationalen Kongress zur Wissenschaftsgeschichte in London 1931 in Verbindung gebracht (Graham 1985: 704–70–5).

politische Situation erschien – so z.B. während des antijapanischen Krieges oder in den Jahren direkt nach der Kulturrevolution –, desto dringlicher schien die Beantwortung dieser Frage zu werden. Im Laufe der Zeit wurde sie in das sogenannte „Needham-Rätsel" (auf Chinesisch Li Yuese nanti 李約瑟難題) transformiert, dessen klassische Formulierung aus dem Jahr 1964 stammt (Needham 1964: 385), das aber in J. D. Bernals *The Social Function of Science* aus dem Jahr 1939 (mit ziemlicher Sicherheit unter dem Einfluß Needhams, Bernal 1939: 209–210) und verschiedenen Veröffentlichungen Needhams selbst bereits vorher angedeutet war.[3] Der entscheidende Vorteil von Needhams Formulierung war, daß er den Gegensatz zwischen Selbstzweifel und Selbstbestätigung zu versöhnen verstand, indem er nicht nur die Frage nach dem Ausbleiben einer modernen wissenschaftlichen Entwicklung in China stellte, sondern gleichzeitig auch emphatisch die zahlreichen wissenschaftlichen und technologischen Leistungen Chinas betonte. Wie weiter unten zu erläutern sein wird, waren besonders die 1950er Jahre stark vom Diskurs über diese Leistungen geprägt. Nach dem traumatischen Erlebnis der Kulturrevolution wurde im Jahr 1982 auf einer großangelegten Konferenz in Chengdu erneut über die Gründe für „Chinas Zurückbleiben auf dem Gebiet der Wissenschaften" debattiert. Das Ergebnis dieser Konferenz war eine Wiederholung vieler der Erkenntnisse und Auffassungen, die bereits die Diskussion inden 1910er und 1940er Jahren bestimmt hatten. Immer wieder wurde auf die gesellschaftlichen Bedingungen und teilweise auch auf die Natur des „Nationalcharakters" (*minzu xingge* 民族性格) eingegangen. Selbst die „vier großen Erfindungen" kamen nicht gut weg: Zwar bestünde kein Zweifel an ihrer Bedeutung für die Entwicklung der Weltzivilisation; aus einem anderen Blickwinkel gesehen symbolisierten sie aber geradezu die Bedürfnisse des großen Einheitsstaates in Bezug auf Kommunikation und Kriegführung, eines Einheitstaates, der von einer Reihe von Konferenzteilnehmern für das Nichtentstehen der modernen Wissenschaft in China verantwortlich gemacht wurde (Jin, Guantao, Fan Hongye und Liu Qingfeng 1982: 23–24). Während es auch auf dieser Veranstaltung nicht gelang, die Gründe für das Ausbleiben einer modernen wissenschaftlichen Entwicklung in China schlüssig zu klären, scheint dieser ernsthafte und sicherlich teilweise schmerzhafte Blick auf die Tri-

[3] In deutscher Übersetzung lautet die Frage: „Warum hat sich die moderne Wissenschaft nur in Europa und nicht auch in China oder Indien entwickelt? [...] warum ist die Zivilisation der Chinesen zwischen dem 1. Jahrhundert v. Chr. und dem 15. Jahrhundert n. Chr. in der Nutzung des menschlichen Wissens von der Natur für die praktischen menschlichen Bedürfnisse sehr viel erfolgreicher als der Westen gewesen?"

umphe und Niederlagen der eigenen Kultur das „Kulturfieber" (*wenhua-re* 文化熱), das China in den 1980er Jahren China heimsuchte, beeinflußt zu haben (Fan, Dainian 1997). So ist es gewiß kein Zufall, daß viele der auf dieser Konferenz geäußerten Meinungen Eingang in den Film „Totenklage auf den Gelben Fluß" (*Heshang* 河殤) fanden, der u.a. auf der Grundlage des Wittfogelschen geographischen Determinismus eine Bestandaufnahme der Entwicklung der chinesischen Kultur versuchte (Peschel 1991: 51–52). Das unverändert ausgeprägte Interesse an dieser Frage läßt sich nicht zuletzt daran ersehen, daß im Jahr 2002 erneut ein voluminöser Materialband erschien, der Aufsätze zu diesem Problem aus den letzten 90 Jahren versammelt (Liu, Dun und Wang Yangzong 2002).

Patriotismus, Propaganda und Institutionalisierung

Als im Jahr 1986 der junge Wissenschaftshistoriker Jiang Xiaoyuan 江曉原 auf einer Konferenz die Meinung vertrat, daß Patriotismus nicht das Ziel der Wissenschaftsgeschichtsschreibung sein dürfe (Jiang, Xiaoyuan 1986), traf er auf heftigen Widerstand, der vor allem mit dem Hinweis darauf begründet wurde, daß für viele der frühen chinesischen Wissenschafts- und Technikhistoriker, wie z.B. dem Mathematikhistoriker Qian Baocong 錢寶琮, „Patriotismus" eine der Hauptantriebsquellen für ihre Arbeit gewesen sei (Wang, Yusheng 1986). In der Tat können viele Entwicklungen der frühen Wissenschafts- und Technikgeschichtsschreibung mit diesem Patriotismus in eine äußerst enge Beziehung gebracht werden. Der berühmte Mathematikhistorker Li Yan 李儼 z.B. gibt als Motivation für seine Beschäftigung mit der traditionellen chinesischen Mathematik an, daß nicht nur Ausländer – wie im Falle der Mathematik vor allem der Japaner Mikami Yoshio – sich mit den mathematischen Traditionen Chinas beschäftigen sollten, sondern auch die Chinesen selbst, da ansonsten „das nationale Wissen (*guoxue* 國學) verloren ginge" (Li, Yan 1917). In den 1910er und 1920er Jahren stand Patriotismus als Antrieb für die Beschäftigung mit der eigenen wissenschaftlichen und technischen Tradition in einer äußerst komplizierten – und bisher kaum erforschten – Wechselbeziehung zu verschiedenen intellektuellen Strömungen, wie der Bewegung zur Bewahrung der „Nationalen Essenz" (*guocui* 國粹) und den Bestrebungen zur „Reorganisation der nationalen Vergangenheit" (*zhengli guogu* 整理國故), die eine Reaktion auf das Eindringen westlichen Wissens mit seinem universalen Anspruch darstellten und teilweise direkt von japanischen Vorbildern geprägt wurden. Vor dem Hintergrund des sich zuspitzenden Konflikts mit Japan seit Beginn der 1930er Jahre läßt sich eine zunehmende Rückbesinnung auf bzw. Funktionalisierung

der chinesischen Tradition erkennen, die sich wie ein roter Faden selbst durch die Werke der kritischsten Historiker der 1910er und 1920er Jahre zieht (Schwarcz 1985: 231–235). In wissenschaftshistorischen Aufsätzen, wie z.B. einer Arbeit des damals 19jährigen Mathematikhistorikers Yan Dunjie 嚴敦杰 aus dem Jahr 1936, der sich der Zahl π in China – einem bevorzugten Thema vieler Mathematikhistoriker – widmete, finden sich Äußerungen wie die folgende:

> In letzter Zeit waren normale Menschen, besonders gewöhnliche Gymnasialstudenten, nach der Lektüre westlicher mathematischer Werke ebenso überrascht und erregt wie qingzeitliche Astronomen, nachdem sie die „Neun Künste" des Jartoux gelesen hatten, so daß sie praktisch mit einer Stimme ausriefen: „Oh, wie intelligent sind die Ausländer; wie konnten sie sich nur eine akademische Disziplin ausdenken, die derart raffiniert und wundervoll ist?" Übertreibt nicht die Verdienste der anderen und löscht die eigenen aus! Kann es wirklich sein, daß es in unserem China mit seiner fünftausendjährigen Zivilisation niemanden gibt, der sich mit Mathematik auskennt; kann es wirklich sein, daß es bei uns niemanden gibt, der über ein derartig raffiniertes Denken verfügt? Nein! Es gab und gibt [solche Leute]. Doch nicht nur das: Vielmehr ist es so, daß [chinesische] Mathematiker/Astronomen (*chouren* 疇人) eine ganze Reihe von mathematischen Theoremen und Methoden erfunden haben. Zu Chongzhi 祖沖之 hat die Formel für den Umfang des Kreises entdeckt. (Yan, Dunjie 1936: 37)

Bereits seit Beginn der 1930er Jahre hatte die offizielle Propaganda der Guomindang sich bemüht, ihren Versuch einer Modernisierung von oben auch mit Referenzen auf die chinesische „wissenschaftliche" Vergangenheit, zu untermauern – Jiang Jieshi 蔣介石 (Chiang Kai-shek) z.B., indem er in schlichter Gleichsetzung postulierte, daß Wissenschaft (*kexue* 科學) nichts anderes sei als die „Erweiterung des Wissens durch Untersuchung der Dinge" (*gezhi* 格致) in der traditionellen chinesischen Philosophie. Da *gezhi* in den orthodoxen klassischen Texten, wie vor allem dem „Großen Lernen" (*Daxue* 大學) eine herausragende Rolle spiele, habe es in China folglich auch immer eine „wissenschaftliche Methode" gegeben (Jiang, Jieshi 1984a: 14). In den späteren 1930er Jahren finden sich in Jiangs Reden und Veröffentlichungen zahlreiche Hinweise auf chinesische Erfindungen, wobei insbesondere Kompaß, Schießpulver und Druckkunst hervorgehoben werden, ohne daß Jiang jedoch den Begriff „vier große Erfindungen" verwendet (Jiang, Jieshi 1984b: 44). Jiangs Rhetorik unterscheidet sich in dieser Hinsicht in nichts von Mao Zedongs 毛澤東 Ausführungen in dessen Aufsatz „Die chinesische Revolution und die

chinesische Kommunistische Partei". Mao betont darin ebenfalls die vier großen Erfindungen Chinas als Beweis für die herausragende Zivilisationsgeschichte des Landes, auch er allerdings ohne das Schlagwort selbst zu verwenden (Mao, Zedong 1976: 99).

Derartige Töne verweisen bereits auf eine Praxis, die sich nach der kommunistischen Machtübernahme im Jahr 1949 deutlich verstärken sollte und sicherlich auch vom sowjetischen Vorbild beinflußt war. In der Sowjetunion war im Jahr 1944 ein Institut für Geschichte der Naturwissenschaften gegründet worden, das sich vor allem der Erforschung des „russischen" Erbes der Naturwissenschaften widmete. Ziel des Unternehmens war, durch Stärkung des patriotischen Geistes die Anstrengungen im Krieg gegen Deutschland zu unterstützen (Vucinich 1982). In China läßt sich nach 1949 zwar eine Kontinuität in der Wissenschafts- und Technikgeschichtsschreibung beobachten – insbesondere was die wichtigsten Akteure und auch die Themen angeht –, gleichzeitig ist aber zu erkennen, daß immer mehr Wissenschaftler in den Diskurs einbezogen wurden und Wissenschafts- und Technikgeschichte in die Bestrebungen zur „Popularisierung der Wissenschaften" (*kepu* 科普) integriert wurde. Einen ersten Höhepunkt erreichte die Instrumentalisierung der Wissenschafts- und Technikgeschichte für patriotische – und das hieß im China der damaligen Zeit vor allem parteidienliche – Zwecke während des Koreakrieges. Im Jahr 1951 veröffentlichte der bekannte Mathematiker Hua Luogeng 華羅庚 seinen ersten Artikel zur Wissenschaftsgeschichte im Parteiorgan *Renmin ribao* 人民日報. Der Text, der sich durch einen relativ aggressiven Ton auszeichnet, kann in einer gewissen Kontinuität zu der oben erwähnten Arbeit Yan Dunjies betrachtet werden:

> The country was stripped bare politically and economically by the imperialists, leaving the population as mere slaves to a colonial and half-feudalistic country. At the same time the self-respect and self-confidence of the people were undermined by the cultural influence of missionaries through schools, hospitals and other so-called charitable organisations. We paid for the political invasion with blood, we felt the economic invasion as loss of wellbeing. The cultural invasion enveloped us like a luxurious overcoat making us forget our own ancestors in favour of the incoming thieves. The problem with such an invasion is that we may not even realise that we have been invaded and we may accept the notion that we really were underdeveloped and not as capable as other peoples. Without doubt, such poisonous ideas would eventually reach our souls, destroying our competitive spirit and placing us in an irrecoverable positon [...]. In actual fact, our country is a great nation with a tremendous record of

> achievement in human history. We were let down by these blinkered people who believed that science was not our forte and that we should not follow others into such an unrewarding empty enterprise [...] Now let me speak briefly on some parts of mathematics that I know. I shall give some examples and let you readers judge fairly and objectively for yourselves wheterh we are what the imperialists call a 'backward race'. You may then decide whether you agree with those who have been so poisoned with notions of inferiority that they believed science to be not 'what we excelled in'. (Wang, Yuan 1997: 162)

Im gleichen Jahr begann die Shanghaier *Dagongbao* 大公報 eine Serie mit dem schönen Titel „Chinas Nummer Einsen in der Welt" (*Zhongguo de shijie diyi* 中國的世界第一), deren teilweise von einflußreichen Wissenschaftshistoriken verfaßte Artikel u.a. eine Vielzahl von wissenschaftlichen und technischen Entwicklungen thematisierten (Zhu, Kezhen 1951; Qian, Baocong 1951). Die enge Verbindung, die Wissenschafts- und Technikgeschichtsschreibung und patriotische Propaganda eingingen, läßt sich im Tagebuch Zhu Kezhens 竺可楨, der 1949 zum Vizepräsidenten der Akademie der Wissenschaften aufgestiegen war, belegen. Zhu gehörte zu den eifrigsten Schreibern von patriotischen wissenschaftshistorischen Aufsätzen, scheint aber gleichzeitig die Chance (oder die Notwendigkeit) erkannt zu haben, auf diese Weise die Institutionalisierung der Wissenschafts- und Technikgeschichte in der VR China zu fördern: Zhu erwähnt seinen Plan, eine Kommission zur Erforschung der chinesischen Wissenschafts- und Technikgeschichte einzurichten, auf deren Grundlage dann eine Forschungsstelle eingerichtet werden sollte, erstmals im Jahr 1951 im Zusammenhang mit Bitten der *Renmin ribao* um weitere Artikel zur Wissenschafts- und Technikgeschichte zur „Förderung des Patriotismus" (Zhu, Kezhen 1984: Bd. 3, 149). Tatsächlich war bereits im Jahr zuvor auf einer Konferenz unter Teilnahme der höchsten Führer des Landes beschlossen worden, daß im Rahmen der „Popularisierung der Wissenschaften" die „wissenschaftlichen und technischen Leistungen der arbeitenden chinesischen Massen" zur Förderung des Patriotismus zu nutzen seien (Zhonghua quanguo kexue jishu puji xiehui zanxing zuzhi fang'an yaodian 1951: 86).

Die entscheidenden Schritte zur Institutionalisierung des Faches liefen tatsächlich entsprechend der Vorstellungen Zhu Kezhens ab: Im Jahr 1954 wurde eine Kommission zur Erforschung der chinesischen Wissenschafts- und Technikgeschichte gegründet, die vorläufig am Zweiten Historischen Institut für die Geschichte der Wissenschaften angesiedelt war. Mitglieder der Kommission waren bedeutende Historiker und vor

allem eine große Anzahl von Wissenschaftlern, die bereits vor 1949 mit Veröffentlichungen zur Wissenschafts- und Technikgeschichte hervorgetreten waren, wie neben Zhu Kezhen selbst Li Yan, Qian Baozong, Liu Xianzhou 劉仙洲 und andere. Im Jahr 1956 wurde dann die Gründung der Forschungsstelle zur Erforschung der chinesischen Naturwissenschaften beschlossen. Ausrichung der Forschung und erste Programme wurden auf einer großangelegten Konferenz im Sommer des Jahres bestimmt (Xi, Zezong 1994). Gleichzeitig gelang es, wesentliche Fortschritte in Hinblick auf die internationale Anerkennung des Gebietes zu erzielen. Im August 1956 nahmen erstmals Wissenchaftler aus der VR China an der 8. Internationalen Konferenz der Wissenschaftshistoriker in Italien teil. Eine entscheidende Rolle für die chinesische Beteiligung spielte J. Needham, dessen Bedeutung als Vermittler der wissenschaftlichen- und technischen Traditionen Chinas im Westen die chinesischen Verantwortlichen zweifellos erkannten. Needhams Forschungen wurden von der chinesischen Seite mit Bücherspenden und wahrscheinlich auch finanziell unterstützt, und sie sind auch dementsprechend genutzt – und gelegentlich ausgenutzt worden – eine Tatsache, die Needham selbst durchaus klar gewesen sein dürfte. Ungeachtet der gelegentlichen Kritik an seiner Arbeit ist Needham in der Zwischenzeit sowohl in China als auch im Westen zu einer Ikone der chinesischen Wissenschafts- und Technikgeschichte geworden. Große Teile seines Werkes sind ins Chinesische übersetzt worden; eine Hagiographie (Wang, Guozhong 1992) und viele weitere Werke, die sich mit dem Leben und den Leistungen des britischen Gelehrten beschäftigen sind erschienen. Auch die populären Adaptationen seiner Werke sind in China höchst willkommen. Bestes Beispiel ist *China: Land of Discovery* des Wissenschaftsjournalisten Robert Temple, ein Buch, in dessen Vorwort Needham selbst auf die „vier großen Erfindungen" hinweist, und in dem sich Temple das Ziel gesetzt hat zu zeigen, „was der Westen China verdankt". Das Werk, das ganz vom olympischen Geist des „Wer war früher und wer war um wieviele Jahre voraus?" durchdrungen ist und China in hundert Disziplinen dieses Wettstreits zum „Gewinner" erklärt, wurde umgehend ins Chinesische übersetzt und bald zu Teilen in der Intellektuellen-Zeitung *Guangming ribao* 光明日報 veröffentlicht. In Buchform erschien das Werk im Jahr 1995, und es scheint eine der Quellen der Inspiration für das Staatsratmitglied Song Jian 宋健 gewesen zu sein, ein umstrittenes Projektes zur Erstellung einer umfassenden Chronologie der ältesten chinesischen Geschichte zu initiieren (Song, Jian 1999), das im Grunde genommen nichts anderes als einen von der Regierung unterstützten Versuch zur „Verlängerung der chinesischen Geschichte" darstellt.

Bis in die 1990er Jahre hinein sahen führende Mitarbeiter des Instituts für Geschichte der Naturwissenschaft, das im Jahr 1974 aus der Forschungsstelle für die Erforschung der chinesischen Naturwissenschaften hervorging, ihre Hauptaufgabe in „patriotischer Erziehung" und „Popularisierung der Wissenschaften", was sich in Veröffentlichungen manifestiert, die in die gleiche Richtung wie diejenige Robert Temples zielen. Der im Jahr 1994 vom Zentralkomitee der Kommunistischen Partei veröffentlichte „Leitfaden zur Verwirklichung der patriotischen Erziehung" (*Aiguozhuyi jiaoyu shishi gangyao* 愛國主義教育實施綱要) fordert, daß die Bevölkerung des Landes „den herausragenden Beitrag aller Völkerschaften unseres Landes zur Zivilisation der Menschheit" verstehen müsse und daß dabei nicht zuletzt die Beiträge auf dem Gebiet der Wissenschaft bzw. die Beiträge einzelner Wissenschaftler in angemessener Art und Weise hervorzuheben seien (Zhonggong zhongyang 1994). Auf der Grundlage dieses Leitfadens erstellte die Abteilung für Elementarerziehung der staatlichen Erziehungskommission eine Leitlinie für die Geschichtserziehung an Mittelschulen, die die patriotismusfördernde Funktion der chinesischen Wissenschafts- und Technikgeschichte besonders betont. Neben Referenzen auf die „vier großen Erfindungen", Marx, Mao und Needham sticht vor allem die ausgiebige Verwendung des Werkes von Temple hervor, inklusive einer Auflistung des chinesischen Anteils an den „wissenschaftlichen Entdeckungen und technischen Leistungen der Welt". Demnach wurden z.B. zwischen dem Jahr 1 v. Chr. und dem Jahr 400 n. Chr. weltweit 45 wichtige wissenschaftliche und technische Entdeckungen und Erfindungen gemacht, von denen 28, also 62%, aus China stammten! (Yu, Guiyuan 2002). Der durchschlagende Erfolg der Propaganda mit Wissenschafts- und Technikgeschichte ist in den letzten zwei Jahren auch an einer neuen Front eingesetzt worden: Popularisierung von Wissenschaftsgeschichte soll nun auch im Kampf gegen den Pseudoszientismus der Falungong-Bewegung instrumentalisiert werden. Bisher ist aber nicht zu erfahren, ob bzw. inwieweit diese Bemühungen als erfolgreich eingeschätzt werden.

Die Ikonisierung der wissenschaftlichen und technischen Traditionen Chinas

Eine wesentliche Voraussetzung für die Popularisierung von wissenschaftlichen und technischen Erkenntnissen ist ihre Verständlichkeit für ein Laienpublikum. In dieser Thematik gewidmeten Büchern und Museen wird zu diesem Zweck im allgemeinen verstärkt auf Ab- bzw. Nachbildungen von Artefakten oder Versuchsanordnungen zurückgegriffen.

Während viele architektonische Leistungen des alten China noch heute im Original oder zumindest als Rekonstruktionen bewundert werden können, ist die Situation im Hinblick auf die Wissenschafts- und Technikgeschichte ungleich komplizierter. In vielen Fällen finden sich Informationen über wissenschaftliche und technische Errungenschaften nur in Textquellen, die alles andere als leicht verständlich sind und darüber hinaus nur in den seltensten Fällen Illustrationen enthalten. Die Notwendigkeit, Abbildungen oder Reproduktionen zeigen zu können, wurde besonders nach Gründung der VR China spürbar, als zahlreiche Museen neugegründet bzw. erweitert wurden. Viele Historiker wandten sich daher der Aufgabe zu, derartige Darstellungen zu rekonstruieren. Ein frühes Objekt ihrer Bemühungen war der Seismograph des schon erwähnten Zhang Heng. Die Basis für die Rekonstruktion dieses Instruments bildete Zhangs Biographie im *Hou Hanshu*, die eine vergleichsweise detaillierte Beschreibung des Seismographen beinhaltet, allerdings sparsam an technischen Details ist. Bezeichnenderweise verdanken wir die ersten Rekonstruktionsversuche Hattori Ichizō, einem im Ausland ausgebildeten japanischen Gelehrten, der sich auch intensiv mit Erdbeben beschäftigte. In den 1880er Jahren wurde Hattoris Rekonstruktion von dem berühmten Seismologen John Milne, der in Japan tätig war, übernommen und 1886 erstmals in einer westlichen Sprache veröffentlicht (Milne 1886: 14). In China bekannt wurde sie im Jahr 1917 durch eine kommentarlose Abbildung in der Zeitschrift *Kexue* (*Kexue* 1917) und dann vor allem durch einen Artikel des Historikers Zhang Yinlin 張蔭麟 aus dem Jahr 1928 (Zhang, Yinlin 1956 [1928]), der nicht nur dazu führte, daß, wie oben bereits erwähnt, Li Shanbang 李善邦 ein Bild der Rekonstruktion im ersten Erdbebenamt Chinas aufhängte, sondern der auch Wang Zhenduo 王振鐸 zu seinen intensiven Bemühungen in den 1930er bis 1950er Jahren inspirierte, die schließlich in der bis heute „gültigen", quasi-offiziellen Rekonstruktion mündeten, die in zahlreichen Museen zu finden ist (Wang, Zhenduo 1989). Ein vergleichbares Maß an „Authentizität" erreichte Wang Zhenduos Rekonstruktion des hanzeitlichen Kompasses – einer der vier großen Erfindungen – in seiner charakteristischen Löffelform, die ebenfalls auf Bemühungen aus den 1930er und 1940er Jahren zurückgeht (Wang, Zhenduo 1948) und heute, trotz fundierter Kritik (Liu, Bingzheng 1995), geradezu zum Symbol der chinesischen Wissenschaft geworden ist. Von entscheidender Bedeutung in diesem Prozeß der Kanonisierung und Ikonisierung war nicht nur die Tatsache, daß diese und andere Rekonstruktionen in zahlreichen Museen zur Schau gestellt und ihre Abbildungen für Schulbücher verwendet wurden, sondern vor allem auch ihre massenhafte Verbreitung in Form von Briefmarken, die bereits im Jahr 1953 begann (Abb. 2).

Abb. 2: Chinas große Erfindungen des Altertums

Anm.: Briefmarkenserie, VR China 1953. Abgebildet sind die Rekonstruktionen Wang Zhenduos.

Heute finden sich Abbildungen dieser Rekonstruktionen beinahe auf allen populärwissenschaftlichen Werken zur chinesischen Wissenschaftsgeschichte – übrigens auch im Westen – und können als Souvenir erworben werden. Und der löffelförmige Kompaß ist gar zum Logo des Wissenschaftskanals des chinesischen Zentralfernsehens (CCTV 10) geworden.

Eine ähnliche Aura von Authenzität gewannen die Porträts von berühmten chinesischen Wissenschaftlern. Mündlichen Informationen zufolge forderte im Jahr 1954 die Lomonossov-Universität in Moskau von den sozialistischen Bruderländern der UdSSR Porträts von berühmten Wissenschaftlern, die in der Eingangshalle der Universität aufgehängt werden sollten. China sollte die Porträts von vier Wissenschaftlern bereitstellen. Zunächst mußte dazu an der Akademie der Wissenschaften in Beijing geklärt werden, wer die vier berühmtesten Wissenschaftler Chinas waren; anschließend wurde der Maler Jiang Zhaohe 將兆和 mit der Arbeit an den Bildern betraut. Da von den vier berühmten Wissenschaftlern keine zeitgenössischen Abbildungen erhalten waren, entstammen die Bilder in erster Linie der Phantasie Jiangs. Das Bildnis Zu Chongzhis hat allerdings eine verdächtige Ähnlichkeit mit Zhu Kezhen, dem damaligen Vizepräsidenten der Akademie der Wissenschaften und Doyen der chinesischen Wissenschafts- und Technikgeschichte (Abb. 3).

Abb. 3: Zu Chongzhi und Zhu Kezhen

Anm.: Zu Chongzhi, gemalt von Jiang Zhaohe als Briefmarkenmotiv, VR China 1954.

Auch diese Bilder wurden nicht zuletzt mit der Hilfe von Briefmarken in großer Zahl unter das Volk gebracht und werden noch heute von beinahe jedem Schulkind erkannt.

Die Irrelevanz der Gegenwart

In den letzten Jahren ist der Diskurs über die chinesische Wissenschaft und Technik um einen weiteren Aspekt bereichert worden: den Versuch, eine direkte Beziehung zwischen der Vergangenheit und der Zukunft zu konstruieren, häufig unter Berufung auf die geschichtsphilosophischen Auffassungen A. Toynbees, der bekanntlich prophezeit hatte, das 21. Jahrhundert würde das Jahrhundert Chinas. Auf dieser Grundlage wird eine Verbindung zwischen einer als glorreich idealisierten Vergangenheit und einer als glorreich zu erwartenden Zukunft hergestellt. Ohne hier angesichts der Vielfalt der Quellen diese Denkfigur im Detail analysieren zu können, lassen sich in bezug auf die Wissenschaftsgeschichte und -theorie doch zwei Tendenzen namhaft machen. Einer der einflußreichsten Vertreter dieser Richtung (oder vielleicht sollte man besser sagen: jemand, der häufig als Zeuge für die Bedeutung der Tradition für zukünftige Entwicklungen angeführt wird,) ist der bekannte Mathematiker Wu Wenjun 吳文俊, der in einer Vielzahl seiner teilweise für großes internationales Aufsehen sorgenden Arbeiten zur Mechanisierung der Mathematik betont, wie sehr seine Erkenntnisse von der traditionellen chinesi-

schen Mathematik der *Jiuzhang suanshu* 九章算術 -Tradition beeinflußt seien. Wu zufolge wird eine auf traditionellen chinesischen Methoden basierende Mathematik im 21. Jahrhundert, die jahrhundertelange Vorherrschaft der euklidischen Geometrie ablösen und damit ihren Beitrag zum „chinesischen 21. Jahrhundert" leisten (Guo, Shuchun 1990: Vorwort). Während Wu Wenjun selbst diese Vorstellung entschieden, aber insgesamt doch zurückhaltend vertritt, ist sie Wasser auf die Mühlen stärker ideologisch ausgerichteter Wissenschafts- und Technikhistoriker, die in der Vergangenheit zwar immer auf die in der Tat großen Leistungen der traditionellen chinesischen Mathematik verweisen konnten, wie etwa die Tatsache, daß negative Zahlen in China 1500 Jahre früher bekannt waren als im Westen (Li, Wenhan 1990: 64), dennoch aber stets zugeben mußten, daß „aus verschiedenen Gründen" die Blütezeit der chinesischen Mathematik im 14. Jahrhundert vorbei war. Dabei scheint wenig zu stören, daß zum Teil die gleichen Autoren noch in den 1980er Jahren viel Energie darauf verwendeten zu zeigen, daß es chinesischen Mathematikern um ein Haar gelungen wäre, eine autochthone chinesische analytische Geometrie zu entwickeln – etwas, was ja nun Wu Wenjun zufolge nicht mehr gebraucht wird (Mei, Rongzhao und Wang Yusheng 1983: 277–278).

Eine zweite Ebene, auf der sich diese Tendenz beobachten läßt, steht in einer engen Beziehung zum sogenannten „*Yijing*-Fieber" (*Yijing re* 易經熱) der 1980er Jahre, das wiederum in Verbindung zum bereits erwähnten „Kulturfieber" steht und bis heute nicht vollständig abgeklungen ist. Eine ganze Reihe von Forschern, die am Institut für die Geschichte der Naturwissenschaft in Beijing beschäftigt sind, haben an hervorgehobener Stelle zu diesem Yijing-Fieber beigetragen (Song, Zhenghai 1990: 14–17). Ein wesentliches Anliegen vieler Autoren war zu demonstrieren, daß das *Yijing* kompatibel zu den Entwicklungen der Physik des 20. Jahrhunderts ist. Insbesondere sei es dazu in der Lage, Erklärungen zur Teilchen-Wellen-Dualität der Atomphysik zu liefern. Das *Yijing* verfügt damit über eine „Wissenschaftlichkeit", die, wenn in ihrer vollen Bedeutung erkannt, von modernen Physikern konstruktiv und erfolgreich angewendet werden kann, und so das Schicksal der Wissenschaft des 21. Jahrhunderts wesentlich mitbestimmen wird. Jedem, der sich schon einmal in den Esoterik-Ecken westlicher Buchhandlungen vergnügt hat, wird dieses Muster bekannt vorkommen, und tatsächlich ist es Fritjof Capra, dessen *Tao der Physik* bereits 1985 ins Chinesische übersetzt wurde, der immer wieder als bedeutende westliche Autorität für die Validität derartiger Auffassungen zitiert wird. Die Weisheit des Ostens läßt sich auf diese Weise mit den neuesten Entwicklungen der westlichen Wissenschaft verbinden und noch dazu kann man ihr eine große Rolle in der Entwicklung

einer wahrhaft „universalen" Wissenschaft des 21. Jahrhunderts zusprechen. Mindestens genauso wichtig ist diesen Auffassungen zufolge, daß das *Yijing* und weitere Werke der chinesischen Tradition gleichzeitig die unlösbare Verbindung von „Himmel, Erde und Lebewesen" (*tian di sheng* 天地生) betonen, wenn nicht gar verkörpern. Immer wieder wird darauf hingewiesen, daß die westliche Wissenschaft mit ihrem Egoismus, ihrer Aggresivität und ihrer Wettbewerbsorientiertheit nicht nur für zwei Weltkriege verantwortlich war, sondern auch die drohende Ressourcen- und Umweltkrise hervorgerufen habe und darüber hinaus nach wie vor einen überheblichen Okzidentalismus begünstige. Diese Krankheit des „männlichen Prinzips, der Härte und der Aufgeregtheit" gelte es zu überwinden, und dies könne nicht anders als auf der Grundlage des „wissenschaftlichen Denkens" und des „organischen Ansatzes" des *Yijing* gelingen. Nur wenn das westliche Denken die Einsichten des *Yijing* annähme, könnten die ökologische und viele andere Krisen der Welt gelöst werden (Xu, Daoyi 1992).

Der Versuch, die wissenschaftlichen und technischen Traditionen Chinas in eine direkte Beziehung mit der Zukunft zu setzen, wird schließlich auch in Ausstellungsprojekten erkennbar, wie etwa dem im Jahr 2000 in Beijing eröffneten „Wissenschafts- und Technikhaus", das in wechselnden Ausstellungen insbesondere das jüngere Publikum mit den neuesten Errungenschaften der chinesischen Wissenschaft und Technik vertraut machen soll. Im gleichen Gebäude befindet sich eine multimedial aufbereitete Austellung zur chinesischen Wissenschafts- und Technikgeschichte, die vor allem den „vier großen Erfindungen" gewidmet ist und auf großen Tafeln zeigt, um wieviele Jahre China dem Westen bei diesen Errungenschaften voraus war. Den meisten Besuchern scheint dabei besonders die Erfindung der Schrift, die hier als Vorstufe für die Entwicklung der Druckkunst behandelt wird, im Gedächtnis zu bleiben. Obwohl wissenschaftlich durchaus umstritten, werden die ersten chinesischen Schriftsymbole in der Ausstellung im Jahr 6000 v. Chr. verortet, was kontrastiert wird mit der Entwicklung des griechischen Alphabets, die erst im achten Jahrhundert v. Chr. eingesetzt habe (Abb. 4).

Abb. 4: Vergleichende Zeittafel von chinesischen und europäischen Erfindungen in einer Werbebroschüre des „Hauses für Wissenschaft und Technik" in Beijing.

Anm.: Oben die chinesischen Dynastien bzw. die Jahreszahlen. Darunter eine Liste der verschiedenen Erfindungen – hier abgebildet von oben: Kompaß, Seefahrt, Schießpulver, Papierherstellung, Druckkunst, Astronomie, landwirtschaftliche Maschinen, Maschinen, Metallguß, Weben, Architektur, Töpferei und Porzellan. In der fünten Reihe der Liste („Druckkunst") wird auf das vermeintliche Datum der Entwicklung von chinesischen Schriftzeichen vor 6.000 Jahren und die Entstehung der griechischen Schrift im Jahr 775 v. Chr. hingewiesen.

Wie weit derartige Vorstellungen in der Zwischenzeit in den öffentlichen Raum vorgedrungen sind, läßt sich an der U-Bahnstation „Jianguomenzhan" im Osten Beijings erkennen: Auf riesigen Wandmosaiken entlang des Bahnsteigs findet sich dort zum einen eine Darstellung der „vier großen Erfindungen", die im wesentlichen auf der „kanonisierten" Ikonographie beruht (Abb. 5).

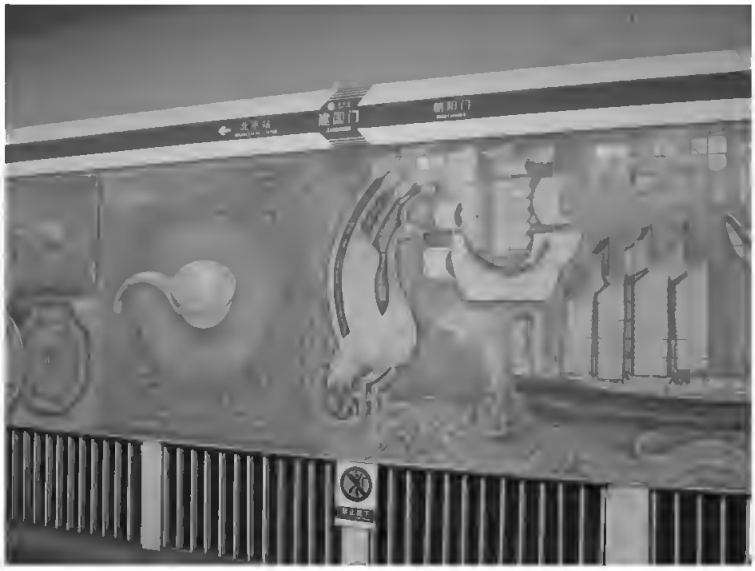

Abb. 5: „Die vier großen Erfindungen", Wandmosaik in der U-Bahnstation Jianguomenzhan, Beijing

Anm.: Der Ausschnitt zeigt den typischen löffelförmigen Kompaß und stellt eine Verbindung zur Seefahrt her.

Ein zweites, ebenfalls gigantisches Mosaik auf der gegenüberliegenden Wand ist mit „Geschichte der chinesischen Astronomie" (*Zhongguo tianwenshi* 中國天文史) überschrieben. Es beginnt mit Abbildungen von Orakelknochen, auf denen astronomische Aufzeichnungen festgehalten sind, und endet mit einer offensichtlich chinesischen bemannten Raumfahrt. Dieser Verlängerung der chinesischen Wissenschaftstradition in die Zukunft entspricht eine Verlängerung in die Vergangenheit: Die vermeintlich vom Yuanmou-Menschen vor 1,7 Millionen Jahren verwendeten Steinwerkzeuge stellen nun die Anfänge der chinesischen Physikgeschichte dar (Liu, Shuyong 1998: 2) – ungeachtet der Tatsache, daß die Verwendung von Steinwerkzeugen durch den Yuanmou-Menschen umstritten ist und außerhalb Chinas kaum jemand an eine Verbindung des Yuanmou-Menschen zum modernen Chinesen (oder von Steinwerkzeugen zur modernen Physik) glaubt (Sautman 2001).

Schluss

Die „vier großen Erfindungen" sind heute in China ein integraler und wichtiger Bestandteil des politischen, ideologischen und kulturellen Diskurses. Wenn es je wirklich darum gegangen ist, den chinesischen Beitrag

an der „Zivilisationsgeschichte der Menschheit" auf angemessene Art und Weise herauszuarbeiten, ist dieses Ziel auf spektakuläre Weise erreicht worden. China ist heute eine der „Wiegen der Weltkultur" (so der Titel einer Ausstellung in Hildesheim im Jahr 1994), und Wissenschafts- und Technikgeschichte ist ein anerkanntes Feld des internationalen wissenschaftlichen Diskurses. Die Tatsache, daß China im Jahr 2005 den XXII. Internationalen Kongress für Wissenschaftsgeschichte ausrichten wird, kann durchaus als Anerkennung für die Leistungen von einem Jahrhundert Wissenschafts- und Technikgeschichtsschreibung in China betrachtet werden.

Der Diskurs über die „vier großen Erfindungen" hat sicherlich zu dieser Anerkennung beigetragen. Dennoch steht außer Zweifel, daß dieser Diskurs hauptsächlich nach innen gerichtet ist. Wissenschafts- und Technikgeschichte, besonders in ihrer popularisierten Form, soll explizit der „patriotischen Erziehung" dienen, und das bedeutet im ideologischen Vakuum der letzten Jahre nichts anderes als dem Machterhalt der Kommunistischen Partei. Die Selbstzweifel, die seit Beginn der chinesischen Beschäftigung mit den eigenen wissenschaftlichen und technischen Traditionen immer ein wichtiger Ansporn für das Engagement von Wissenschaftlern und Historikern gewesen sind und noch in den 80er Jahren höchst kontrovers diskutiert wurden, werden zunehmend in einer stark abgemilderten Form, dem Needham-Rätsel, aufgelöst. Gleichzeitig nimmt die Tendenz zu, eine quasi ununterbrochene Traditionslinie zwischen der eigenen, nun fest etablierten wissenschaftlichen und technischen Tradition und einer – wesentlich durch chinesisches Denken mitbestimmten – Zukunft zu konstruieren. Es mag einigermaßen skurril erscheinen, daß vor dem chinesischen Raumfahrtzentrum in Yichang in Sichuan eine Statue von Wan Hu steht, der in der Ming-Zeit 47 Raketen an einem Stuhl befestigte, der ihn zum Mond bringen sollte, statt dessen aber ins Jenseits beförderte und der nichtsdestotrotz heute als Pionier der chinesischen Raumfahrt gefeiert wird. Es ist aber auch ein Zeichen dafür, daß der vermeintliche Zusammenhang zwischen den Erkenntnissen und den Erfindungen der Vergangenheit und der Zukunft zunehmend an Bedeutung für propagandistische Zwecke gewinnt. Die unmittelbare Vergangenheit, die ja letztlich diesen Diskurs erst möglich machte, wird zunehmend ausgeblendet. *In nuce* haben wir es mit dem Konstrukt einer ungebrochenen Tradition „chinesischer" Wissenschaft und Technik zu tun, praktiziert in einer homogenen, einheitlichen Umgebung, weitgehend frei von fremden Einflüssen, aber mit einer ungeheuren Wirkung auf das nahe und ferne Ausland. Der „Hauptkonkurrent" ist die westliche Wissenschaftstradtion, die aus dieser dichothomischen Sichtweise heraus ebenfalls eine Homogenität gewinnt, über die sie nie verfügte. Der

unmittelbare Verlierer sind alle anderen Wissenschafts- und Techniktraditionen, die, wenn sie in China überhaupt wahrgenommen werden, in erster Linie als Rezipienten von chinesischen Leistungen dargestellt werden. Auch das in den letzten Jahren in China erwachte Interesse an der „Wissenschafts- und Technikgeschichte der nationalen Minoritäten", das auf einer Reihe von Konferenzen behandelt wurde und zu einer nicht unerheblichen Anzahl von Veröffentlichungen geführt hat, paßt sich in dieses Bild ein. Die Beschäftigung mit der Wissenschaft und Technik der Minoritäten in ihrer „Exotik" und „Primitivität" hat die Funktion, die „Homogenität" und „Modernität" der vermeintlichen chinesischen Wissenschafts- und Techniktradition noch deutlicher hervorzuheben.

Der enge Zusammenhang zwischen wissenschafts- und technikhistorischer Praxis auf der einen und patriotischer und politischer Propaganda und Vereinnahmung auf der anderen Seite, den ich hier für China konstatiert habe, ist selbstverständlich nicht auf China beschränkt. Auch in der westlichen Wissenschafts- und Technikgeschichtsschreibung spielen Fragen der Priorität immer noch eine Rolle und werden gelegentlich auch mit nationalistischer Propaganda verknüpft. Unsägliche Diskussionen aber, wie z.B. die Frage, ob Kopernikus Pole oder Deutscher war, die polnische und deutsche Wissenschaftshistoriker jahrzehntelang beschäftigt hat und engstens mit Motiven nationaler Selbstbehauptung verknüpft war, spielen heute nur noch ein untergeordnete Rolle. Deutlich sichtbar ist der Zusammenhang zwischen Wissenschafts- und Technikgeschichtsschreibung indessen nach wie vor in anderen asiatischen Ländern (Raina 2001), und es wäre sicherlich interessant, in dieser Hinsicht die Entwicklungen in Indien und China miteinander zu vergleichen.

Für die chinesischen Wissenschafts- und Technikhistoriker bedeutet die überaus erfolgreiche Vereinnahmung der chinesischen Wissenschafts- und Technikgeschichte für patriotische und nationalistische Ziele in der Vergangenheit Gefahr und Chance zugleich. Gefahr vor allem deswegen, weil die historischen Errungenschaften Chinas auf diesem Gebiet inzwischen so sehr in das öffentliche Bewußtsein eingedrungen sind, daß eine weitere wissenschaftliche Untermauerung der wohlbekannten Tatbestände kaum noch notwendig ist und damit einer der Gründe für die staatliche Alimentierung wegzufallen droht. Selbst umstrittene Projekte, wie die weiter oben erwähnten Bemühungen zur Verlängerung der chinesischen Geschichte, gewinnen damit auf Grund ihrer hervorragenden finanziellen Ausstattung an Attraktivität und drohen die mühsam errungenen Ansätze einer autonomen Wissenschaft – eines der sensibelsten Themen seit Gründung der VR China im Jahr 1949 – zu verschütten. Chance insofern, als die ideologischen „Erfolge" der Vergangenheit eine weniger ideologiegeprägte Herangehensweise möglich machen. Es ist

deutlich zu erkennen, daß sich eine jüngere Generation von Wissenschafts- und Technikhistorikern nach Kräften bemüht, sich des Ballasts der Ideologie, der das Fach seit Beginn des 20. Jahrhunderts prägte, zu entledigen, wozu sie sich vor allem stärker des westlich-chinesischen Wissenschaftsaustausches seit dem 17. Jahrhundert bedienen. Bestrebungen, die Geschichte der eigenen Disziplin zu untersuchen, sind vorhanden, aber kaum systematisiert und haben bisher noch nicht zur Veröffentlichung von substantiellen Aufsätzen oder Monographien geführt. Derartige Publikationen würden zweifellos weitere interessante Details zum Verhältnis von Wissenschafts- und Technikgeschichte und Patriotismus bzw. Nationalismus in China zu Tage fördern. Gleichzeitig würden sie der jüngeren Generation von Wissenschafts- und Technikhistorikern die Möglichkeit eröffnen, aus dem Schatten der Geschichte der eigenen Disziplin herauszutreten, und so die wichtige Beschäftigung mit den wissenschaftlichen und technischen Traditionen Chinas auf einer neuen, zumindest aber ideologieferneren Ebene zu verankern.

Literaturverzeichnis

Amelung, Iwo (1995): Der Gelbe Fluß in Deutschland. Chinesisch-deutsche Beziehungen auf dem Gebiet des Wasserbaus in den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts. In: *Oriens Extremus* 38, S. 151–182.

Amelung, Iwo (2001): Weights and Forces. The Reception of Western Mechanics in Late Imperial China. In: Lackner, Michael, Iwo Amelung und Joachim Kurtz (Hg.): *New Terms for New Ideas. Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China.* Leiden: Brill, S. 197–232.

Amelung, Iwo (2003): Naming Physics: The Strife to Delineate a Field of Modern Science in Late Imperial China. In: Lackner, Michael und Natascha Vittinghoff (Hg.): *Mapping Meanings. Translations of Western Knowledge in Late Imperial China.* Leiden: Brill (im Druck).

Bernal, John Desmond (1939): *The Social Function of Science.* London: Routledge.

Carter, Thomas Francis (1925): *The Invention of Printing in China and its Spread Westward.* New York: Ronald.

Carter, Thomas Francis (Kate 卡特) (1926): Zhi zi Zhongguo chuanru Ouzhou kaolüe 紙自中國傳入歐洲考略 [Einige Überlegungen, daß das Papier von China nach Europa kam]. Übers. von Xiang Da 向達. In: *Kexue* 科學 11, 6, S. 735–743.

Christie, John R. R. (1990): The Development of the Historiography of Science. In: Olby, Robert C. *et al.* (Hg.): *Companion to the History of Modern Science.* London: Routledge, S. 5–22.

Dai, Nianzu 戴念祖 (1988): *Zhongguo lixueshi* 中國力學史 [Geschichte der Mechanik in China]. Shijiazhuang: Hebei jiaoyu chubanshe 1988.

Deng, Xiaoping (1984): Speech at the Opening Ceremony of the National Conference on Science, March 18, 1978. In: People's Daily (Hg.): *Selected Works of Deng Xiaoping*. Beijing: Foreign Languages Press, Vol. 2.

Fan, Dainian 範岱年 (1997): Guanyu Zhongguo jindai kexue luohou yuanyin de taolun 關於中國近代科學落後原因的討論 [Diskussionen über die Ursachen für die Rückständigkeit der modernen Wissenschaften in China]. In: *Ershiyi shiji* 二十一世紀 12, S. 18–29.

Furth, Charlotte (1970): *Ting Wen-chiang. Science and China's New Culture*. Harvard East Asian Series, 42. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Gezhi jinghualu 格致精華錄 [Aufzeichnungen über die Essenz der Wissenschaften] (1898). Hrsg. von Jiang Biao 江標 (o.O.).

Gong Xia 公俠 (1906/07): Erbai liushi nian qian de Lixue dajia Fang Yizhi zhuan 二百六十年前的理學大家方以智傳 [Fang Yizhi, ein Naturwissenschaftler, der vor 260 Jahren lebte]. In: *Lixue zazhi* 理學雜誌 2, S. 1–12 und 3, S. 13–25.

Graham, Loren (1985): The Socio-Political Roots of Boris Hessen: Soviet Marxism and the History of Science. In: *Social Studies of Science* 15, S. 705–722.

Guo, Shuchun 郭書春 (Hg.) (1990): *Jiuzhang suanshu* 九章算術 [Die neun Kapitel der Arithmetik]. Shenyang: Liaoning jiaoyu chubanshe.

Herder, Johann Gottfried (1966): *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Darmstadt: Melzer.

Jiang, Jieshi (1984a): Kexue de daoli 科學的道理 [Die Grundsätze der Wissenschaft]. In: Qin, Xiaoyi 秦孝儀 (Hg.): *Xian zongtong Jiang gong sixiang yanlun zongji* 先總統蔣公思想言論總集 [Vollständige Sammlung von Gedanken und Reden des ehemaligen Präsidenten Jiang (Jieshi)]. Taibei: Zhongguo guomindang zhongyang weiyuanhui dangshi weiyuanhui, Bd. 13, S. 13–31.

Jiang, Jieshi (1984b): Zhongguo zhi mingyun 中國之命運 [Das Schicksal Chinas]. In: Qin, Xiaoyi 秦孝儀 (Hg.): *Xian zongtong Jiang gong sixiang yanlun zongji* 先總統蔣公思想言論總集 [Vollständige Sammlung von Gedanken und Reden des ehemaligen Präsidenten Jiang (Jieshi)]. Taibei: Zhongguo guomindang zhongyang weiyuanhui dangshi weiyuanhui, Bd. 4, S. 1–166.

Jiang, Xiaoyuan 江曉原 (1986): Aiguozhuyi jiaoyu bu yinggai cheng wei kejishi yanjiu de mudi 愛國主義教育不應該成爲科技史研究的目的 [Patriotische Erziehung sollte nicht zum Ziel der Erforschung der Wissenschafts- und Technikgeschichte werden]. In: *Da ziran tansuo* 大自然探索 5, 4.

Jin, Guantao 金觀濤, Fan Hongye 樊洪業 und Liu Qingfeng 劉青峰 (1983): Wenhua beijing yu kexue jishu jiegou de yanbian 文化背景與科學技術結構的演變 [Kultureller Hintergrund und Veränderungen in der wissenschaftlichen und technischen Struktur]. In: Zhongguo kexueyuan ziran bianzhengfa tongxun zazhishe 中國科學院自然辯證法通訊雜誌 (Hg.): *Kexue chuantong yu wenhua – Zhongguo jindai kexue luohou de yuanyin* 科學傳統與文化—中國近代科學落後的原因 [Wissenschaftliche Tradition und Kultur – Gründe für die Rückständigkeit der modernen chinesischen Wissenschaft]. Xi'an: Shaanxi kexue jishu chubanshe, S. 1–81.

Jue Ming 覺明 [d.i. Xiang, Da 向達] (1930): Zhongguo si da faming kao zhi yi. Zhongguo yinshuashu de qiyuan 中國四大發明考之一。中國印刷術的起源 [Untersuchungen zu einer vier großen chinesischen Erfindungen. Die Ursprüge der Druckkunst]. In: *Zhongxuesheng* 中學生 5, S. 1–8.

Jue Zhen 覺晨 (1906): Zhongguo wulixuejia Mozi 中國物理學家墨子 [Der chinesische Physiker Mozi]. In: *Lixue zazhi* 理學雜誌 4, S. 63–70 und 6, S. 75–87.

Li, Shanbang 李善邦 (1945): Nishi dizhenyi yuanli ji sheji zhizhao jingguo 霓氏地震儀原理及設計製造經過 [Die Prinzipien des Seismographen des Herrn Ni und der Prozeß seines Entwurfs und seiner Herstellung]. In: *Diqiu wuli zhuankan* 地球物理專刊 3.

Li, Wenhan 李文漢 (1990): Fushu de faxian – Zhongguoren dui renlei wenming de zhongda gongxian 負數的發現—中國人對人類文明的重大貢獻 [Die Entdeckung der negativen Zahlen – Ein großer Beitrag der Chinesen zur menschlichen Zivilisation]. In: *Baike zhishi* 百科知識 1, S. 64.

Li, Yan 李儼 (1917): Zhongguo shuxueshi yulu 中國數學史餘錄 [Weitere Aufzeichnungen zur chinesischen Mathematikgeschichte]. In: *Kexue* 科學 3, 2, S. 238–241.

Lin, Wenzhao 林文照 (1981): Zhongguo kexueshi yanjiu de huigu yu zhanwang 中國科學史研究的回顧與展望 [Rückblick und Ausblick auf die Erforschung der chinesischen Wissenschaftsgeschichte]. In: *Zhongguo keji shiliao* 中國科技史料 2, 3, S. 1–4.

Liu, Bingzheng 劉秉正 (1995): Sinan shi cishao ma? 司南是磁勺嗎 [Ist *Sinan* ein magnetischer Löffel?]. In: He Bingyu 何丙郁 (Hg.): *Zhongguo kejishi lunwenji* 中國科技史論文集 [Aufsätze zur Geschichte von Wissenschaft und Technik in China]. Taibei: Lianjing, S. 153–176.

Liu, Dun 劉頓 (2002): Cong „Laozi huahu" dao „Xixue Zhongyuan" 從"老子化胡"到"西學中源" [Von der Vorstellung, daß „Laozi die Barbaren verändert hat" zur „Theorie des chinesischen Ursprungs der westlichen Wissenschaften"]. In: *Faguo Hanxue* 法國漢學 6, S. 538–564.

Liu, Dun 劉頓 und Wang Yangzong 王揚宗 (Hg.) (2002): *Zhongguo kexue yu kexue geming. Li Yuese nanti jiqi xiangguan wenti yanjiu lunzhu xuan* 中國科學與科學革命。李約瑟難題及其相關問題研究論著選 [Die chinesische Wissenschaft und die wissenschaftliche Revolution. Aufsätze zum Needham-Rätsel und verwandten Fragen]. Shenyang: Liaoning jiaoyu chubanshe.

Liu, Shuyong 劉樹勇 (1998): *Zhongguo gudai wulixueshi* 中國古代物理學史 [Geschichte der Physik im alten China]. Beijing: Shoudu shifan daxue chubanshe.

Lu, Xun 魯迅 (1980 [1907]): Kexueshi jiaopian 科學史教篇 [Lehren aus der Wissenschaftsgeschichte]. In: Lu, Xun: *Fen* 墳 [Das Grab]. Beijing: Renmin chubanshe, S. 18–36.

Mao, Zedong 毛澤東 (1976): Zhongguo geming yu Zhongguo gongchandang 中國革命與中國共產黨 [Die chinesische Revolution und die Kommunistische Partei Chinas]. In: *Mao Zedong ji* 毛澤東集 [Mao Zedongs Werke] 7: Yan'an qi 延安期 III (1939, 9 – 1941, 6) [Die Yan'an-Periode 3: September 1939 bis Juni 1941]. Hong Kong: Yishan tushu, S. 97–125.

Marx, Karl (1982): Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861–1863). In: *Karl Marx, Friedrich Engels Gesamtausgabe. Zweite Abteilung: „Das Kapital" und Vorarbeiten*, Bd. 3, Teil 1–6, Berlin (Ost): Dietz-Verlag.

Mei, Rongzhao 梅榮照 und Wang Yusheng 王渝生 (1983): Jiexi jihe neng zai Zhongguo chansheng ma? Li Shanlan jianzhuishu zhong de jiexi jihe sixiang 解析几何能在中國產生碼？李善蘭尖錐術中的解析几何思想 [Hätte die analytische Geometrie in China erfunden werden können? Li Shanlans Gedanken zur analytischen Geometrie in seiner *Jianzhuishu* (Methode der spitzen Kegel)]. In: Zhongguo kexueyuan ziran bianzhengfa tongxun zazhishe (Hg.): *Kexue chuantong yu wenhua – Zhongguo jindai kexue luohou de yuanyin* 科學傳統與文化—中國近代科學落後的原因 [Wissenschaftliche Tradition und Kultur – Gründe für die Rückständigkeit der modernen chinesischen Wissenschaft]. Xi'an: Shaanxi kexue jishu chubanshe, S. 267–278.

Milne, John (1886): *Earthquakes and Other Earth Movements*. The International Scientific Series, 55. New York: Appleton.

Needham, Joseph (1964): Science and Society in East and West. In: *Science and Society* 28, 4, S. 385–408.

Peschel, Sabine (Hg.) (1991): *Die Gelbe Kultur. Der Film Heshang: Traditionskritik in China.* Unkel: Horlemann.

Qi, Zhenhai 齊振海, Gan Baolu 甘葆露 und Zhang Mingeng 張民耕 (1985): *Aiguozhuyi jiaoyu gailun* 愛國主義教育概論 [Grundriß der patriotischen Erziehung]. Beijing: Beijing shifan daxue chubanshe.

Qian, Baocong 錢寶琮 (1951): Zhongguo de shijie diyi. Zengcheng kaifangfa 中國的世界第一。增乘開放法 [China als Nummer Eins in der Welt: Die Methode des Wurzelziehens durch sukzessive Addition und Mutiplikation]. In: *Dagong bao* 大公報 (18.3.1951).

Qian, Linzhao 錢臨照 (1942): Shi Mojing zhong guangxue lixue zhu tiao 釋墨經中光學力學諸條 [Erklärungen der Passagen zu Optik und Mechanik im *Mohistischen Kanon*]. In: *Li Shizeng xiansheng liushi sui jinian wenji* 李石曾先生六十歲紀念文集 [Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von Herrn Li Shizeng]. Kunming: Guoli Beiping yanjiu yuan, S. 135–162.

Quan, Hansheng 全漢昇 (1935): Qingmo de Xixue yuan chu Zhongguo shuo 清末的西學源出中國說 [Die Theorie der chinesischen Ursprünge des westlichen Wissens während der späten Qing-Zeit]. In: *Lingnan xuebao* 嶺南學報 4, 2, S. 57–102.

Raina, Dhruv (2001): Cognitive Homologies in the Studies of Science in Indian Antiquity: A Historiographic Axis of the Indian Journal of Science. In: Arrault, Alain und Catherine Jami (Hg.): *Science and Technology in East Asia. Proceedings of the 20th International Congress of History of Science (Liege, 20–26 July 1997).* Turnhout: Brepols, Bd. 9, S. 95–110.

Ren, Hongjun 任鴻雋 (1915): Shuo Zhongguo wu kexue zhi yuanyin 說中國無科學之原因 [Über die Ursachen für das Fehlen von Wissenschaft in China]. In: *Kexue* 科學 1, 1, S. 8–13.

Sautman, Barry (2001): Peking Man and the Politics of Paleoanthropological Nationalism in China. In: *Journal of Asian Studies* 60, 1, S. 95–124.

Schwarcz, Vera (1985): *The Chinese Enlightenment. Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Sivin, Nathan (1982): Why the Scientific Revolution Did Not Take Place in China – or Didn't It? In: Li, Guohao, Zhang Mengwen und Cao Tianqin (Hg.): *Explorations on the History of Science and Technology.* Shanghai: Chinese Classics Publishing House, S. 89–106.

Song, Jian 宋健 (1999): *Chaoyue yigu zouchu mimang – Huhuan Xia Shang Zhou duandai gongcheng* 超越疑古走出迷茫—呼喚夏尙周斷代工程 [Die Zweifel am Altertum überwinden und aus dem Nebel der Unwissenheit heraustreten – Aufruf zum Projekt der Periodisierung der Xia-, Shang- und Zhou-Dynastien]. Shanghai: Shanghai keji jiaoyu chubanshe.

Song, Qiang 宋強 , Zhang Zangzang 張藏藏 und Qiao Bian 喬邊 (1996): *Zhongguo keyi shuo bu* 中國可以說不 [China kann nein sagen]. Beijing: Zhonghua gongshang lianhe chubanshe.

Song, Zhenghai 宋正海 (1990): Zhongguo gudai kexue yichan de xiandai jiazhi 中國古代科學遺產的現代價值 [Der Wert des naturwissenschaftlichen Erbes des chinesischen Altertums für unsere Zeit]. In: *Baike zhishi* 百科知識 3, S. 14–17.

Vucinich, Alexander (1982): Soviet Marxism and the History of Science. In: *The Russian Review* 41, S. 123–142.

Wang, Guozhong 王國忠 (1992): *Li Yuese yu Zhongguo* 李約瑟與中國 [Needham und China]. Shanghai: Shanghai kexue puji chubanshe.

Wang, Yangzong 王揚宗 (1993): Gewu Zhongfa tiyao 格物中法提要 [Übersicht über das *Gewu Zhongfa* (Wissenschaft nach chinesischen Methoden)]. In: Ren Jiyu 任繼愈 (Hg.): *Zhongguo kexue jishu dianji tonghui* 中國科學技術典籍通彙 [Anthologie von klassischen Texten zu Wissenschaft und Technik in China]. *Zonghe juan* 7 綜合卷七 [Allgemeine Abteilung, Bd. 7]. Zhengzhou: Henan jiaoyu chubanshe, S. 888–890.

Wang, Yangzong 王揚宗 (1997): Mingmo Qingchu „Xixue Zhongyuan" shuo xinkao 明末清初西學中源說新考 [Eine neue Untersuchung zur Theorie des chinesischen Ursprungs der westlichen Wissenschaften während der späten Ming- und der frühen Qing-Zeit]. In: Liu, Dun 劉頓 und Han Qi 韓琦 (Hg.): *Keshi xinkao. Qingzhu Du Shiran xiansheng congshi kexueshi yanjiu 40 zhonian xue lunwenji* 科史薪考。慶祝杜石然先生從事科學史研究４０周年學術論文集 [Neue Früchte der Wissenschaftsgeschichte: Aufsätze zu Ehren von Herrn Du Shiran aus Anlaß seiner vierzigjährigen Forschungstätigkeit auf dem Gebiet der Wissenschaftsgeschichte]. Shenyang: Liaoning jiaoyu chubanshe, S. 71–83.

Wang, Yusheng 王渝生 (1986): Quanguo qingnian kexue jishushi xueshu taolunhui shuping 全國青年科學技術史學術討論會述評 [Kritische Bewertung des landesweiten Symposiums junger Wissenschafts- und Technikhistoriker]. In: *Ziran bianzhengfa tongxun* 自然辯證法通訊 5, S. 73–75.

Wang, Yuan (1999): *Hua Loo-Keng*. Übers. von Peter Shiu. Singapore: Springer.

Wang, Zhenduo 王振鐸 (1948): Sinan zhinanzhen yu luojingpan 司南指南針與羅經盤 [Kompaß und geomantischer Kompaß]. In: *Zhongguo kaogu xuebao* 中國考古學報 , S. 119–259.

Wang, Zhenduo 王振鐸 (1989): Zhang Heng houfeng didongyi de fuyuan yanjiu 張恆候風地動儀的復原研究 [Untersuchungen zur Rekonstruktion von Zhang Hengs Seismograph]. In: Wang Zhenduo: *Keji kaogu luncong* 科技考古論叢 [Abhandlungen zu Archäologie, Wissenschaft und Technik]. Beijing: Wenwu chubanshe, S. 287–344.

Weyer, Jost (1974): *Chemiegeschichtsschreibung von Wiegleb (1790) bis Partington (1970): Eine Untersuchung über ihre Methoden, Prinzipien und Ziele.* Arbor Scientarium: Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte. Reihe A: Abhandlungen, III. Hildesheim : H. A. Gerstenberg.

Wittfogel, Karl August (Wei Tefu 魏特夫) (2002 [1946]): Zhongguo weishenme meiyou chansheng ziran kexue 中國爲甚麼沒有產生自然科學 [Warum hat China keine Naturwissenschaft hervorgebracht?]. Übers. von Wu Zaoxi 吳藻溪 . In: Liu, Dun 劉頓 und Wang Yangzong 王揚宗 (Hg.): *Zhongguo kexue yu kexue geming. Li Yuese nanti jiqi xiangguan wenti yanjiu lunzhu xuan* 中國科學與科學革命。李約瑟難題及其相關問題研究論著 [Die chinesische Wissenschaft und die wissenschaftliche Revolution. Aufsätze zum Needham-Rätsel und verwandten Fragen]. Shenyang: Liaoning jiaoyu chubanshe, S. 36–44.

Wu, Nanxun 吳南薰 (1956): *Zhongguo wulixueshi* 中國物理學史 [Geschichte der chinesischen Physik]. Wuhan: Wuhan daxue wulixue xi.

Xi, Zezong 席澤宗 (1994): Nanwang de 1956 nian. Yi Zhongguo kexueyuan ziran kexueshi suo de jianli 難忘的１９５６年。憶中國科學院自然科學史所的建立 [1956, ein Jahr, das man nicht vergißt. Erinnerungen an die Gründung des Instituts für Geschichte der Naturwissenschaft der Chinesischen Akademie der Wissenschaften]. In: *Zhongguo kexue bao* 中國科學報 (9.11.1994), S. 1.

Xu, Daoyi 徐道一 (1992): *Zhouyi kexueguan* 周易科學觀 [Wissenschaftliche Auffassungen im *Yijing* (Buch der Wandlungen)]. Beijing: Dizhen chubanshe.

Xu, Weimin 許爲民 und Zhang Fanghua 張方華 (2001): Li Yuese yu Zhejiang daxue 李約瑟與浙江大學 [Needham und die Zhejiang-Universität]. In: *Ziran bianzhengfa tongxun* 自然辯證法通訊 23, 3, S. 65–68.

Yan, Dunjie 嚴敦杰 (1936): Zhongguo suanxuejia Zu Chongzhi ji qi yuanzhoulü zhi yanjiu 中國算學家祖沖之及其圓周率之研究 [Der chinesische Mathematiker Zu Chongzhi und seine Forschungen zur Zahl π]. In: *Xueyi* 學藝 (Wissen und Wissenschaft) 15, 5, S. 37–50.

Yu, Guiyuan 余桂元 (2002): *Quanrizhi putong gaoji zhongxue lishi jiaoxue dagang (shiyan xiuding ban). Zhongguo gudaishi bufen aiguozhuyi he minzu tuanjie de sixiang jiaoyu* 全日制普通高級中學歷史教學大綱（試驗修訂版）。中國古代史部分愛國主義和民族團結的思想教育 [Grundriß für den Geschichtsunterricht an höheren Mittelschulen des Ganztagssystems (revidierte Versuchsfassung). Erziehung zum Patriotismus und zur Idee der Einheit der Nationalitäten im Bereich der chinesischen Geschichte des Altertums]: http://www.pep.com.cn/lishi/jcydg/jxdg/42.htm (gefunden am 30.7.2002).

Zhang, Yinlin 張蔭麟 (1956 [1928]): Zhongguo lishi shang zhi ‚qiqi' ji qi zuozhe 中國歷史上之奇器及其作者 [Wunderbare Maschinen und ihre

Hersteller in der chinesischen Geschichte]. In: Lun, Weiliang 倫偉良 (Hg.): *Zhang Yinlin wenji* 張蔭麟文集 [Zhang Yinlins Werke]. Taibei: Jicheng tushu gongsi, S. 64–85.

Zhonggong zhongyang 中共中央 (1994): *Aiguozhuyi jiaoyu shishi gangyao* 愛國主義教育實施綱要 [Leitfaden zur Verwirklichung der patriotischen Erziehung]: http://www.sdinfo.net.cn/fagui/content/d007.html (gefunden am 30.7.2002).

Zhongguo zhi xinmin 中國之新民 [d.i. Liang Qichao 梁啓超] (1902): Gezhixue yange kaolüe 格致學沿革考略 [Einige Überlegungen zur Entwicklung der Wissenschaften]. In: *Xinmin congbao* 新民叢報 10, S. 9–17 und 14, S. 9–17.

Zhonghua quanguo kexue jishu puji xiehui zanxing zuzhi fang'an yaodian 中華全國科學技術普及協會暫行組織方案要點 (1951) [Die Hauptpunkte des Plans zur Organisation eines nationalen beratenden Komitees zur Popularisierung von Wissenschaft und Technik]. In: Zhonghua quanguo ziran kexue gongzuozhe daibiao huiyi bei weiyuanhui 中國全國自然科學工作者代表會議備委員會 (Hg.): *Zhonghua quanguo ziran kexue gongzuozhe daibiao huiyi jinian ji* 中國全國自然科學工作者代表會議紀念集 [Erinnerungsband an die chinesische nationale Konferenz der in den Naturwissenschaften Tätigen]. Beijing: Renmin chubanshe 1951, S. 86–87.

Zhou, Zhaoji 周肇基 (1993): Zhuming keji shixuejia Hu Daojing jiaoshou 著名科技史學家胡道靜教授 [Der berühmte Wissenschafts- und Technikhistoriker Prof. Hu Daojing]. In: *Zhongguo keji shiliao* 中國科技史料 14, 1, S. 43–49.

Zhu, Kezhen 竺可楨 (1951): Zhongguo de shijie diyi. Zhinanzhen yingyong yu hanghai 中國的世界第一。指南針應用於航海 [China als Nummer Eins in der Welt: Die Verwendung des Kompasses für die Seefahrt]. In: *Dagong bao* 大公報 (3.4.1951).

Zhu, Kezhen 竺可楨 (1984): *Zhu Kezhen riji* 竺可楨日記 [Die Tagebücher Zhu Kezhens]. Beijing: Renmin chubanshe.

Philosophie, Theologie oder Kulturwissenschaft? Legitimationen des Modernen Neokonfuzianismus

Michael Lackner

Philosophically, neo-Confucianism seems to attempt to bridge the gap between East and West. It developed as a response to the challenge from the West and sought to integrate ideas and practices from the West into Chinese culture. Neo-Confucianism has the potential to effect a synthesis of the traditions of Chinese culture and the modernizing influence of the West. The philosophy of neo-Confucianism recognizes that the world is ever-changing; the key is to find the *tao* amidst the change. By selectively appropriating and reconfiguring the useful facets of Western-style modernization, neo-Confucianism thus offers a challenge to Westernization / Americanization as a path to modernity.
(Zusammenfassung eines Artikels von Liu Shuxian, Moral Reasoning Discussion List 2002)

Selbstbehauptungsdiskurse, wo und wann immer sie anzutreffen sind, besitzen einen prinzipiell defensiven Charakter. Ungeachtet der Frage, ob solche Diskurse eine mehr oder minder offensive Rhetorik annehmen, ist ihre Ursache doch in Gefühlen von bedrohter Identität zu suchen. Sie formieren sich als „Antwort auf eine Herausforderung", und diese Antwort kann rhetorisch von der radikalen Distanznahme von den Gegenständen der Herausforderung bis zum Versuch, mit selektiven Bestandteilen der Herausforderung eine neue „synthetische" Verbindung einzugehen, variieren. Entscheidend bleibt jedoch, daß der Selbstbehauptungsdiskurs seinerseits wiederum in eine Herausforderung mündet. Das obige Zitat illustriert dies auf beispielhafte Weise.

Selbstbehauptungsdiskurse verteidigen also ein vermeintlich Eigenes gegen ein vermeintlich Fremdes. Allerdings haben wir häufig auch die Gelegenheit, zu beobachten, wie – etwa am Beispiel bestimmter Regionen und deren beschworenen Gemeinsamkeiten – unterschiedliche Grade von Identifikation mit „Fremdem" und „Eigenem" sich in Allianzen auswirken können, die mit scheinbar weniger „Fremden" ephemere oder dauerhafte Bündnisse gegen „echte Fremde" zu schließen bereit sind.

„Nähe" ist ebenso wie „Fremde", letztlich „Kultur" überhaupt, ein von der Konjunktur zahlreicher Faktoren abhängiges Konstrukt, freilich sind die Begründungen, aus denen heraus sie konstruiert werden, auch niemals ganz zufällig. „Kultur", ebenso wie „Kulturunterschiede" sind Ergebnis einer Interpretationsleistung: Die Defensive, aus der sie behauptet werden, bewirkt in der Regel, daß diese Leistung selbst vergessen wird und hinter einer zu behauptenden Authentizität zurücktritt. Wenn wir unsererseits derartige Argumentationsfiguren der Authentizität interpretieren, so muß gewiß neben unsere Kritik der jeweiligen Begründungen auch ein Verständnis für die Gründe treten, die einen Selbstbehauptungsdiskurs überhaupt erst auf den Plan gerufen haben.

Jede, auch die exklusivste Selbstbehauptung bedarf letztlich doch einer Art von Allianz. Von einer solchen soll im folgenden die Rede sein: Es handelt sich nicht um eine durch regionale Nähe und historische Gemeinsamkeiten determinierte, sondern diese Verbindung ist im Gegenteil durch die größte denkbare räumliche Ferne charakterisiert, und der Weg zu ihrer Konstruktion war durchaus langwierig.

Hier soll es um die Verbindung zwischen Vertretern des sogenannten „Modernen Neokonfuzianismus" (*xiandai xin rujia* 現代新儒家) der chinesischsprachigen Welt mit Vertretern der christlichen Theologie gehen. Da meine Ausführungen nur eine Skizze darstellen sollen, widme ich Liu Shuxian 劉述先 (geb. 1934) und seinen Betrachtungen zu Paul Tillich (1886–1965) besondere Aufmerksamkeit. Als Nichttheologe steht mir freilich nur ein höchst beschränktes Urteil zu Tillichs Werken zu; doch auch eine nur oberflächliche Befassung mit Tillich legt den Schluß nahe, daß Liu Shuxian sich nur in ausgesprochen selektiver Weise einiger Aspekte bei Tillich angenommen hat, und die „philosophische Begegnung" somit in einem sehr begrenzten Feld stattgefunden hat.

MODERNER NEOKONFUZIANISMUS: EINE PHILOSOPHIE?

Der Moderne Neokonfuzianismus ist unter anderem das Ergebnis der Entdeckung der europäischen philosophischen Systeme in China. Zu einem Zeitpunkt, da in Europa die Errichtung von Systemen der Philosophie zugunsten systematischer Philosophie aufgegeben wurde, begannen in China Denker wie Xiong Shili 熊十力 (1885–1968), Feng Youlan 馮友蘭 (1895–1990) und He Lin 賀麟 (1902–1992) mit der Erbauung gewaltiger Systeme, in denen, je nach Vorbildung, aber auch Denk- und Lebensweg ihrer Autoren, der klassische (sog. „konfuzianische") Kanon Chinas oder buddhistische Traditionen vorherrschten. In manchen Fällen beobachten wir einen von der Wahrnehmung der abendländischen Philoso-

phie inspirierten Weg zu buddhistischen Systemen, der in späteren Phasen in ein „Zurück" zum konfuzianischen Kanon münden wird. Die Idee des *system building* freilich, die sämtliche dieser Versuche durchzieht, ist eindeutig abendländischer Provenienz. In diesem Zusammenhang muß festgehalten werden, daß durchweg die Philosophie als Projekt im Zentrum steht. Keiner der genannten Denker (aber auch kaum ein anderer Vertreter jener Generationen) begreift sich etwa als Kulturwissenschaftler oder gar Theologe. Ebensowenig wird der Versuch unternommen, die eigenen Bemühungen als etwas anderes denn als „Philosophie" zu bezeichnen (vgl. u.a. Mou, Zongsan 1990: 17–34).

In der Schrift, die man als Gründungsmanifest des Modernen Neokonfuzianismus bezeichnen könnte (Chang, Carsun 1962: 455–484; die chinesische Originalfassung erschien im Januar 1958 in der Zeitschrift *Minzhu pinglun* 民主評論 auf Taiwan), fehlt der Verweis auf Theologie; es bekennt sich vielmehr eine philosophische Schule gegen die als Verwestlichung begriffene Herrschaft des Kommunismus und dessen Philosophie auf dem chinesischen Festland, zugleich auch gegen jede andere Form der Verwestlichung. Gleichzeitig wird der Anspruch auf Modernität erhoben. In den Schriften des Neokonfuzianers Mou Zongsan 牟宗三 (1909–1995) findet sich ebenfalls der Anspruch, lediglich Philosophie zu vertreten. Freilich handelt es sich nach Mou um eine Philosophie, die – im Gegensatz zu der angeblich auf objektive Aussagen über die Natur orientierten westlichen Philosophie – „das Leben" zum Gegenstand habe. Mou setzte in seinem Werk über die *Besonderheit der chinesischen Philosophie* sogar explizit das „religiöse Bewußtsein" des Westens (inklusive des Buddhismus!) gegen das „moralische Bewußtsein" Chinas. Ersteres sei durch Furcht und Leiden charakterisiert, aus denen sich der Mensch nach oben, zu einem Gott wende. Letzteres dagegen werde von der Einheit von Mensch und Natur gespeist und komme ohne Gott aus (Mou, Zongsan 1963; vgl. auch Mou, Zongsan 1997).

Programmatisch ist die Aussage zu werten, nach der die Philosophie und nichts anderes der essentielle Ausdruck einer Kultur sei. Dieses Argument findet sich bisweilen sogar mit dem Umkehrschluß, jedes Volk, das eine Kultur besitze, müsse auch eine Philosophie haben. Mou Zongsan hatte überdies der Erwartung Ausdruck gegeben, nach der die abendländische Philosophie, insbesondere in Gestalt des Heideggerschen Denkens, sich ohnehin auf die chinesische, auf das „Leben" gerichtete, zubewegen werde (Mou, Zongsan 1963: 8).

Die Situierung der eigenen Bemühungen im Bereich der Philosophie hatte u.a. zur Folge, daß die Auseinandersetzung, Abgrenzung und Entwicklung eigener Vorstellungen im Gegenüber zur „westlichen" Philosophie gesucht wurde. Zum Miteinander – das eventuell auch nicht immer

gefunden werden sollte, ging es doch häufig um den Nachweis der Anciennität und Überlegenheit „chinesischer Philosophie" – kam es freilich nur höchst selten: der Moderne Neokonfuzianismus ist Sinologen bekannt, hat in chinesischsprachigen Ländern eine beachtliche Verbreitung gerade auch in nicht primär philosophischen Milieus erlebt, doch ansonsten hielt sich die Philosophie – von freundlichen Gesten (Einladungen, Publikationsmöglichkeiten etc.) abgesehen – eher bedeckt. Lediglich im Rahmen von sogenannten „interkulturellen" oder „komparativen" Veranstaltungen („interkulturelle Philosophie", „interkulturelle Germanistik", „comparative philosophy" etc.), die im Westen eher marginale Positionen besetzen (weil sie im Grunde nicht mehr aufzuweisen haben als eine gewisse Gleichzeitigkeit der Entstehungsgeschichten von griechischer, indischer Philosophie, Konfuzianismus und Buddhismus – Stichwort: „Achsenzeit" –, die jedem Denken seine philosophische Dignität verleihen soll), fanden Präsentationen des Modernen Neokonfuzianismus statt. Hierbei ist anzumerken, daß die argumentative Taktik der Beiträge von neokonfuzianischer Seite häufig darin besteht, eine offene, umstrittene oder ungelöste philosophische Frage durch Verweis auf chinesische Traditionen zu beantworten. Stets stammen die Fragen aus dem „Westen" und die Antworten aus dem „Osten", niemals umgekehrt. Getrennt oder auch in derselben Argumentationskette wird häufig statt einer Antwort die Frage überhaupt als sinnlos „erwiesen". Diese Technik, mit Hilfe derer z. B. die Auseinandersetzung zwischen Putnam und Rorty über die philosophische Möglichkeit einer „God's (or bird's) eye view" durch Verweis auf das *Daodejing* 道德經 beantwortet bzw. als sinnlos dargestellt wird[1], war ebenfalls bereits durch Mou Zongsan vorgezeichnet worden, der das Kantsche Gedankenexperiment der „intellektuellen Anschauung" ernst nahm und den Nachweis der Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung über drei Sätze des Konfuzianers Zhang Zai 張載 (1020–1077) erbringen wollte (Mou, Zongsan 1971: 186–198). Auch in diesem Falle verlief die Relation zwischen Frage und Antwort eindeutig in einer regionalen Einbahnstraße.

Allerdings sind seit den 1960er Jahren etliche Versuche von theologischer Seite zu verzeichnen, den Konfuzianismus als Alliierten bei der Inkulturation des Christentums, besonders auf Taiwan, zu gewinnen. Hu Tsan-yü versuchte etwa, Jesus Christus als die Inkarnation des konfuzianischen (in der Tat allerdings erst seit der Han-Zeit manifesten) Postulats der „Verbindung von Himmel und Mensch" bzw. von „Himmelsweg"

[1] So der in Haiwaii lehrende Philosoph Cheng Chung-ying in einem Vortrag an der TU Berlin im April 1996. Vgl. Cheng, Chung-ying 1991 sowie Cheng und Nicholas Bunnin 2002.

(*tiandao* 天道) und „Menschenweg" (*rendao* 人道) zu deuten (Küng und Ching 1999: 21). Auf der anderen Seite ist bereits des öfteren festgestellt worden, daß der Neokonfuzianismus Schwierigkeiten hat, seine Position, die zwischen (quasireligiöser bzw. religöser) „Lehre" und „Philosophie" oszilliert, genau zu definieren (Möller 2000: 238).

Konfuzianismus: eine Religion?

Das 19. Jahrhundert entdeckte den Unterschied zwischen Religion (als einer objektiven Größe) und Religiosität (als subjektiver Größe) und machte somit den Weg frei für die Entwicklung der von der Theologie gelösten Religionswissenschaft und einer Taxonomie, die – z. B. im Sinne der Vergleichenden Religionswissenschaft – religiöse Phänomene auch jenseits von Christentum, Judentum und Islam thematisieren konnte. So konnte etwa Max Weber den Konfuzianismus durchaus unter den Prämissen religiös begründeten ethischen Handelns deuten (Weber 1972: 305 und *passim*).

Der Weg zu einer Bestimmung des Konfuzianismus als Religion war in China, wo statt der nur in Europa heuristisch fruchtbaren Differenzierung zwischen Religion und Religiosität zunächst einmal der Begriff der Religion überhaupt rezipiert und verarbeitet werden mußte, wesentlich länger. Weil sie an einer Allianz mit den chinesischen Literaten interessiert waren, hatten die Jesuitenmissionare des 16. bis 18. Jahrhunderts zu einem großen Teil den religiösen Charakter des Konfuzianismus verneint (Jensen 1997). Ahnenverehrung und Konfuziuskult waren vielen von ihnen rein säkulare Rituale, und die priesterlichen Funktionen des Literatenbeamten übersahen sie in aller Regel geflissentlich. Die im Abendland des 18. und 19. Jahrhunderts sedimentierte Auffassung, der Konfuzianismus sei keine Religion, hatte erhebliche Auswirkungen auf das chinesische Selbstverständnis. Insbesondere in der Auseinandersetzung um die ikonoklastische chinesische Aufklärung, die ab 1919 ihren Höhepunkt erreichte, wurde der religiöse Charakter des Konfuzianismus von seinen Gegnern, noch mehr jedoch häufig von seinen Verteidigern verneint. Die bedeutendste Ausnahme in der Einschätzung des Konfuzianismus als religiös indifferent bilden die – allerdings zeitlich vor dem chinesischen Ikonoklasmus angesiedelten – Bemühungen von Kang Youwei 康有爲 (1858–1927), der daraus eine Staatsreligion machen wollte. Freilich waren Kangs Vorstellungen eventuell inspiriert von der Trennung zwischen staatlicher und religiöser Gewalt als einem der Faktoren westlicher Moderne (vielleicht wollte er auch nur durch die Einführung einer Staatsreligion die traditionelle Macht der Gelehrten neu bestärken), und es bleibt

bis heute schwer einzuschätzen, zu welchem Grade der Konfuzianismus jenseits einer politischen Position im Kräftefeld zwischen Staat und Gesellschaft von Kang wirklich als religiöse Einheit begriffen wurde (Hsiao, Kung-chuan 1979; Löwenthal 1938: 1024–25).

Wenig sprach also für eine Annäherung zwischen modernen Konfuzianern und christlichen Theologen. Dennoch hat sie stattgefunden, u.a. vorbereitet durch die Arbeiten der kanadischen Religionswissenschaftlerin Julia Ching, die den Fragen nach Religiosität und Gott im Konfuzianismus nachgegangen war (Ching 1977). Bevor wir nach den Motiven für die Verbindung zwischen christlicher Theologie und Modernem Neokonfuzianismus fragen, sollen im folgenden verschiedene Formen dieser Annäherung skizziert werden.

Konfuzianismus: Religion und zugleich Religionsphilosophie?

Liu Shuxian entdeckte zu Mitte der 1960er Jahre Paul Tillich. Liu, der mittlerweile als Professor emeritus für „Konfuzianismus, Kultur und Philosophie" an der Chinesischen Universität in Hong Kong geführt wird und in zahlreichen internationalen Gremien, v.a. solchen zu „Weltethos" tätig ist, war nach eigenem Bekunden von der Unbedingtheits-Theologie Tillichs (Tillich 1955: 247–248; Tillich 1966: 325) angesprochen.[2] In der Genealogie des „Modernen Neokonfuzianismus" nimmt Liu eine bedeutende Stellung innerhalb der „dritten Generation" ein. Im Unterschied zu den Gründervätern (bei denen der abendländische Einfluß lediglich implizit erhalten ist), und im Unterschied zur „zweiten Generation" (die, wie etwa der bereits genannte Mou Zongsan, sich im wesentlichen auf die Auseinandersetzung mit den kanonischen Leitgestirnen abendländischer Philosophie – Platon, Kant und einige andere – konzentrierten) bezieht sich die „dritte Generation" vielfach auch auf westliche Gegenwartsphilosophie. Von einer Auseinandersetzung mit Cassirers Philosophie der symbolischen Formen herkommend, interessierte sich Liu Shuxian für Tillichs Unterscheidung zwischen Zeichen und Symbol. Diesem Interesse zugrunde lag gewiß die Tillichsche Vorstellung von „Gott über Gott" (*TW* 1: 378; vgl. ferner Tillich 1966), die zu einem „Glauben ohne Gott" führt. Jeder gegenständliche Gottesbegriff ist Tillich ein Greuel, daher führt „ernstlicher" Atheismus im Grunde durch die in ihm enthaltene Möglichkeit zur Aufhebung des gegenständlich gedachten Gottes in einen rein

[2] Liu begann mit einer Dissertation über Paul Tillich (Liu, Shu-hsien 1966). In zahlreichen weiteren Veröffentlichungen Lius taucht Tillich entweder explizit oder implizit auf, vgl. Liu 1978; 1986; Liu und Lee 1990; sowie Liu 1989 und 2002.

formalen Begriff eher zu „Gott über Gott" als traditionelle Prädikate Gottes, die diesen vergegenständlichen. Bei Tillich mündet dies in eine „Präsenz des Unbedingten". Tillich nobilitiert also gewissermaßen den Atheismus, weil nur dieser „alle Vorstellungen des religiösen Bewußtseins von Gott – wie seine Liebe oder sein Zorn z.B. – als uneigentlich erkennt und verlassen will" (*TW* 7: 35).[3]

Mit der Anwendung dieser Gedanken auf die Lehre des Konfuzius gelingt es Liu Shuxian zunächst (Liu, Shuxian 1985: 55–72)[4], den Konfuzianismus, der in der Interpretation der Modernen Neokonfuzianer keinen persönlichen Schöpfergott kennt, dennoch als eine Religion bzw. als eine Möglichkeit der Religiosität darzustellen, in der schon lange vor Paul Tillich ein gegenständlicher Gottesbegriff inexistent oder doch zumindest die Vorstellung des Agnostizismus (Konfuzius in *Lunyu* 論語 VI, 22: „Ehre die Geister und halte sie dennoch fern") naheliegend war. Das ist in seinen Augen sogar ein Zeichen von Modernität, denn das „traditionelle Christentum gestattete keine Religion ohne Gott". Die durch Tillich vollzogene Orientierung von Religion auf den „ultimate concern" (vgl. *TW* 7: 210–215), die „Unbedingtheit" (vgl. *TW* 5: 131–135; *TW* 9: 356–368; *TW* 11: 213–225) hin, ist also eine Moderne, die der Religiosität des Konfuzianismus längst bekannt war. Liu (1985: 57) faßt dies so: „Die Tradition des chinesischen Konfuzianismus fällt also nicht nur nicht hinter die christliche Tradition zurück, sie erweist sich sogar als vor ihr stehend". Es genügt also nicht, Konfuzius als einen säkularen Ethiker darzustellen, denn dies würde seine Befassung mit dem „ultimate concern" nicht gebührend würdigen.

Der „ultimate concern" des Konfuzius drückt sich Liu zufolge z.B. in der Höherstellung des Wertes der „Menschlichkeit" (*ren* 仁) über das eigene Leben aus. Belege hierfür seien *Lunyu* IV, 5 („[...] Wenn der Edle die Menschlichkeit aufgibt, wie kann er noch ein Edler heißen? Der Edle handelt nicht gegen die Menschlichkeit, auch nicht für den Zeitraum eines einzigen Mahles."[5]); ferner *Lunyu* XV, 9, wo ethische Vorbilder

---

[3] Vgl. hierzu auch folgende Bemerkungen Tillichs: „Der Protest gegen einen gegenständlichen Gottesbegriff gehört zu den vornehmsten Aufgaben protestantischer Kritik"; ferner: „[...] die sogenannten Offenbarungen [...] sind gleichsam rückgängig zu machen in die sächlich reine Transzendenz als Unbedingtheit hinein." (zit. nach Jaspert und Raschow 1987: 78; vgl. Albrecht und Schüßler 1986). Weiterhin: „[...] so ergriff mich das Paradox, daß der, der Gott ernstlich leugnet, ihn bejaht." (*TW* 7: 14)

[4] Wenn nicht anders vermerkt, basiert die folgende Erörterung auf Lius Ausführungen in diesem Abschnitt.

[5] Übersetzungen des *Lunyu* (der *Gespräche* oder *Analekten*) des Konfuzius sind Legion. Der Leser mag sich an die Übersetzung Raymond Dawsons halten

„nicht auf das Überleben aus sind, wenn dadurch die Menschlichkeit verletzt wird, sondern ihre Ermordung zulassen, wenn dadurch die Menschlichkeit vollendet wird." Des weiteren spricht Konfuzius auch bisweilen davon, daß man den Himmel fürchten müsse (*Lunyu* XVI, 8: „Drei Dinge, die der Edle fürchtet: den Ruf des Himmels, den Großen Mann, die Worte der Heiligen. Der niedere Mensch kennt den Ruf des Himmels nicht und fürchtet ihn daher auch nicht; er ist gemein zum Großen Mann und spottet der Worte der Heiligen.") Die Abwesenheit eines persönlichen Gottesbegriffes manifestiert sich in dem Ausspruch, der Himmel rede nicht (*Lunyu* XVII, 19: „Der Meister sprach: ‚Ich wünschte, ohne Worte zu sein!' Zigong 子貢 antwortete: ‚Wenn Ihr nicht redet, was sollte Euer kleiner Schüler denn dann überliefern?' Der Meister sprach: ‚Wie sollte der Himmel denn reden! Die Vier Jahreszeiten gehen ihren Gang darin, die Hundert Dinge werden darin geboren – wie sollte denn der Himmel reden!'")

Auf der anderen Seite stehen wir jedoch, Liu zufolge, vor dem Phänomen, daß Konfuzius für seine Wertschätzung der Riten berühmt war. Doch auch hier, in dieser, der bisherigen, am Unbedingten orientierten Definition scheinbar entgegenlaufenden Form des Religiösen, können wir mit Liu Shuxian auf Tillich zurückgreifen: „Kultisches Handeln, kultische Form und Haltung widersprechen dem ‚Pathos der Profanität' nicht, wenn sie sich als das verstehen, was sie sind: symbolische Formen, in denen die religiöse Substanz, die unsere gesamte Existenz trägt, in besonderer Weise repräsentiert wird" (*TW* 5: 141). Damit ist der religiöse Charakter des Konfuzianismus in zweifacher Hinsicht bestätigt: sein Ritualismus erscheint mit Paul Tillich als „repräsentativer Hinweis auf das allein Heilige, was in allen Dingen zugleich ist und nicht ist"; und seine Unbezogenheit auf einen persönlichen Schöpfergott wird zum Ausdruck des nach Tillich einzig „ernstlichen" Verhältnisses zu Gott (*TW* 5: 141–142).

Konfuzius habe, so Liu, eine durchaus von Zweifeln gekennzeichnete Haltung gegenüber der Existenz von Geistern eingenommen (vgl. auch Liu, Shuxian 1991a); dennoch „[...] opferte er ihnen, als ob sie präsent

(*Confucius* 1993), die auch für die hier wiedergegebenen Zitate konsultiert wurde. Dawsons Übersetzung der gesamten Passage in *Lunyu* IV, 5 lautet: „The Master said: ‚Riches and honours – these are what men desire, but if this is not achieved in accordance with the appropriate principles, one does not cling to them. Poverty and obscurity – these are what men hate, but if this is not achieved in accordance with the appropriate principles, one does not avoid them. If a gentleman abandons humaneness, how does he make a reputation? The gentleman never shuns humaneness even for the time it takes to finish a meal." (*Confucius* 1993: 13)

seien und sprach: ‚wenn ich nicht am Opfer teilnehme, ist es, als habe das Opfer nicht stattgefunden'" (*Lunyu* III, 12).

Ungeachtet der Frage, welche Religiosität die zitierten Passagen aus den *Gesprächen* des Konfuzius verraten, ferner der Frage, ob hier wirklich ein „ultimate concern" im Sinne einer Wendung auf die Unbedingtheit vorliegt, können wir doch in jedem Fall feststellen, daß sie in der Argumentation von Liu Shuxian sämtlich Illustrationen zu Paul Tillichs Theorien bilden. Es ist, als ob Paul Tillich die *Gespräche* auslege. Allerdings könnte man auch sagen, daß Konfuzius Äußerungen getan hat, die die christliche Theologie erst in der Gestalt von Paul Tillich etwa zweieinhalb tausend Jahre später hat formulieren dürfen. Dies mag als ein wichtiges Moment eines fremdgeleiteten Selbstbehauptungsdiskurses festgehalten werden: wir treiben mit Theorien und Begriffen der abendländischen Gegenwart Exegese von Texten der kanonischen Tradition einzig zu dem Zwecke, nachzuweisen, daß die Theorien und Begriffe samt und sonders bereits vorhanden waren, also nur scheinbar, nämlich in ihrer gegenwärtigen Formulierung, neu sind. Die zuvor angesprochene „Modernisierung des Konfuzianismus" ist also im Grunde nicht als inhaltliche zu verstehen: Modernisierung ist in dieser Lesart nur Nachweis der Modernität einiger zweieinhalb tausend Jahre alter Philosopheme. Im übrigen sei es Fachleuten überlassen, zu entscheiden, ob der Unbedingtheits-Theologie von Paul Tillich durch die oben angeführten Konfuzius-Zitate Gerechtigkeit widerfährt. Schon wegen der völlig unterschiedlichen historischen Ausgangssituation sind m.E. erhebliche Zweifel anzumelden.

Alleinvertretungsansprüche: die „Substanz der Kultur"

An dieser Stelle können wir uns fragen, worin das Motiv liegt, dem Konfuzianismus nun unbedingt religiösen bzw. religionsphilosophischen Charakter zuzuschreiben. Ich wage die Vermutung, daß diese Zuschreibung ebenso außertheologische Motive hat, wie diejenige frühere, die den Konfuzianismus zu einer Philosophie erklärte, aus außerphilosophischen Motiven zu begründen ist. Beide Zuschreibungen leben von der Idee der unumschränkten Repräsentativität: für Mou Zongsan war die Philosophie Inbegriff der Kultur; für Paul Tillich ist „Religion die Substanz der Kultur und Kultur die Form der Religion" (*TW* 9: 101–102). Tillich geht allerdings weiter, weil er abzielt auf eine Philosophie der Religion, welche die „Präsenz der Religion in den Formen der Kultur" – im Sinne des „Einbrechens des Unbedingten in das Bedingte" (*TW* 1: 320) – deuten läßt. Religion ist demnach keine „Sinnsphäre neben anderen,

sondern eine Haltung in allen Sphären: die unmittelbare Richtung auf das Unbedingte" (*TW* 9: 17).

Hier verbinden sich zwei Motive: *zum einen* der umfassende Anspruch der Theologie, abendländische Kultur zu vertreten. Wir finden diesen Anspruch nicht nur bei Paul Tillich, der es als „tiefsten Punkt unseres abendländischen Kulturkonflikts" empfand, „daß die autonome Kultur sich auf dem Boden der christlichen Kultur gegen die kirchliche Kultur erhoben hat" (zit. nach Fischer 1989: 171); wir finden ihn, durch die jüngsten Ereignisse animiert, auch in zahlreichen Deklarationen zum „interkulturellen Dialog", die im Grunde auf eine Identifikation der abendländischen Kultur mit dem Christentum hinauslaufen (FAZ 26.10.2001). In diesem Zusammenhang ist auch Hans Küngs Statement vom 8.10.2001 „Globales Ethos angesichts globaler Bedrohung" im Sinne einer Identifizierung der christlichen Religion und des Abendlandes zu verstehen: „Die Angriffe islamistischer Terroristen galten nicht christlichen Symbolstätten, sondern Symbolstätten des amerikanischen Imperiums" (Küng 2001), daher, so sollen wir wohl schlußfolgern, ist die westliche Zivilisation – eben als eine essentiell christliche – nicht angegriffen worden. Paul Tillichs Versuch, die „positive Funktion der Säkularisation" in der Erweckung der Aufmerksamkeit für das „allen Menschen gemeinsame Transzendenzbewußtsein" zu deuten, schlägt nun in sein Gegenteil um – oder in den uneingestandenen Ausgangspunkt: Der Versuch einer Rettung des Spezifischen durch seine Aufhebung im Allgemeinen zeitigt die Rückkehr des Spezifischen in einer Dominanz über das Allgemeine.

Dieser Anspruch ist *zum anderen* aus defensiven Motiven erklärbar: hatte doch schon Paul Tillich im Jahre 1926 in einem Aufsatz über „Die religiöse Lage der Gegenwart" (*TW* 10) „Erschütterungen" konstatiert, die „Impulse zu einer religiösen Wendung" ahnen ließen und in der Schrift *Kairos* die „Opposition des priesterlichen Geistes gegen den Geist der bürgerlichen Gesellschaft (Geist der in sich ruhenden Endlichkeit)" (*TW* 6: 39) proklamiert. In einer Ansprache vor dem Japan Committee for Intellectual Interchange im Jahre 1960 warnte er davor, die „profane Kultur sei in Gefahr, in dem Sinne autonom zu werden, daß sie sich dem transzendenten Bewußtsein entzieht" (*TW* 8: 408–419).

Vergleichbare Untergangsstimmung herrschte zu Beginn des Modernen Neokonfuzianismus als organisierter Bewegung; damals wurde sie jedoch in den Termini einer rein philosophischen Selbstbehauptung gefaßt. Bei Liu Shuxian erscheint nun die Religionsphilosophie als natürlicher Partner der eigenen Selbstbehauptung, und christliche Religionsphilosophie erleichtert die „Modernisierung des Konfuzianismus": „Die gemeinsame Krise der beiden großen Traditionen von Konfuzianismus und Christentum besteht im Untergang der Transzendenz und im Sinnver-

lust" angesichts der „wissenschaftlich-kommerziellen Zivilisation"; „[...] unerwartet erkennen wir Austausch und Übereinstimmung der beiden Traditionen", und „der Abstand zwischen moderner Theologie und neokonfuzianischem Denken hat sich deutlich verkürzt." (Liu, Shuxian 1982: 20; vgl. ferner Liu, Shuxian 1993b)

Es fällt auf, daß die Argumentation hinsichtlich der inhaltlichen Übereinstimmungen von Christentum und Konfuzianismus (also, etwas vereinfachend: „Glauben ohne Gott", „Ubiquität des Religiösen" und „Riten als sakramentale Vergegenwärtigung des Heiligen") in der Regel so verläuft, daß Zitate von Tillich (und übrigens auch von anderen modernen Theologen: Bultmann – hier ist die „Entmythologisierung" die Brücke zum mythenlosen Konfuzianismus; Bonhoeffer – Stichworte hier „Säkularisierung" und „Gott-ist-tot-Theologie"; oder Wieman) Zitaten aus den *Gesprächen* des Konfuzius gegenübergestellt werden (Liu, Shuxian 1991b). Moderne findet nur im Westen statt. Das bestätigt meinen alten Verdacht, daß die Modernität des Modernen Neokonfuzianismus methodisch im Grunde nur darin besteht, die unerschütterliche Gültigkeit der eigenen Tradition mit Hilfe von modernen Abendländern zu bestätigen. Es geht, wie Liu Shuxian dies an anderem Ort explizit gemacht hat, um eine „Value Reconstruction in Chinese Philosophy" als Ergebnis des „Impact of European Thought" (Liu, Shuxian 1993b). Das ist jedoch weder eine neue Philosophie noch eine neue bzw. moderne Theologie oder Religionswissenschaft. Hinzu tritt die Problematik der Bestimmung: Paul Tillichs Anliegen war die „Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie"; aus den Deutungen, die Konfuzius durch Liu Shuxian erfährt, geht jedoch nicht eindeutig hervor, ob der Konfuzianismus nun eine Religion (nur als diese kann er mit anderen in Dialog geraten) oder eine Religionsphilosophie darstellt. Sich Konfuzius als Religionsphilosophen vorzustellen, dazu bedarf es schon einiger anachronistischer Phantasie. Was an derartigen Argumentationsfiguren traurig stimmt, ist der Umstand, daß man Tillichs Hintergründe, gedankliche Entwicklung und Positionsbestimmung gar nicht genau kennen muß, um seine Verwendung in einem Selbstbehauptungsdiskurs zu durchschauen.

Inhaltlich läuft also die Selbstbehauptung auf eine Selbstbestätigung hinaus; *methodisch* gesehen, werden lediglich neue Schläuche für alten Wein verwendet. Von den *Motiven* her ist deutlich, daß der Anspruch auf Alleinvertretung der chinesischen Kultur, der von den Modernen Neokonfuzianern seit ihrer Gründung erhoben wird, sein Pendant in ebenjenem Alleinvertretungsanspruch findet, den christliche Theologen auf die abendländische Kultur erheben. Das geschieht bald auf eher simple Weise (z.B. im Rahmen der von Hans Küng vertretenen Position, es könne Weltfrieden nur geben, wenn Friede unter den Religionen herrsche), bald

in der subtilen Form der Aufhebung von Kultur in Religiosität, wie sie uns Paul Tillich (eventuell in Gestalt einer *lectio facilior* von Liu Shuxian) vorführte. Anders jedoch als islamische oder islamisch beeinflußte Staaten sind weder die chinesischsprachige Welt noch der Westen von ihren jeweiligen Religionen dominiert. Ganz im Gegenteil, Konfuzianismus respektive Christentum mögen die chinesische bzw. westliche Vergangenheit unverwechselbar geprägt haben, doch nehmen sie mittlerweile in weiten Teilen des öffentlichen Lebens nur noch marginale Positionen ein. Auch die christliche Theologie ist daher, wenn auch in weniger radikaler Weise als der Konfuzianismus, zur Selbstbehauptung gedrängt und sucht sich über die Identifikation mit jeweiliger „Kultur", die manche ihrer Vertreter, ähnlich wie die Modernen Neokonfuzianer als eigenständigen Beitrag in ein „Weltethos" einzubringen hoffen (Stichwort: „Chinese Culture in a Pluralistic World") Verbündete in einer säkularisierten Welt. Einschränkend sei jedoch vermerkt, daß weder die gesamten Bestrebungen der christlichen Theologie noch – allerdings in geringerem Maße – diejenigen der Modernen Neokonfuzianer auf Selbstbehauptung hinauslaufen; es gibt auch eine solide Form des traditionellen *business as usual* in Exegese und Systematik.

DIE „MODERNE" SYSTEMATIK

Liu Shuxian hat in einer auf Taiwan veröffentlichten internen Diskussionsrunde mit den prominentesten lebenden Neokonfuzianern einmal eingeräumt, daß die moderne westliche Theologie sowohl eine Wendung zur Diesseitigkeit als auch eine solche zum „ultimate concern" im Sinne Tillichs kenne. Für erstere bedürfe man als Konfuzianer keiner weiteren Belehrung, letztere sei jedoch ein Ort der Begegnung mit der westlichen Theologie. Konfuzianer wie Du Weiming 杜維明 (geb. 1940) und er selbst hätten dies offengestanden zu einer Strategie ausgebaut: „Mit wem aus der westlichen Philosophie soll man sich eigentlich austauschen? Die analytischen Philosophen wollen diese Fragen mit uns gar nicht besprechen, doch die westlichen Religionsphilosophen erkennen vielleicht die Bedeutung der Fragen." (Liu, Shuxian 1982: 18)

So fragwürdig auch Motive und Methoden der Annäherung zwischen Modernem Neokonfuzianismus und christlicher Theologie sein mögen, so sinnvoll scheint doch die Feststellung, daß die Bewertung der eigenen Traditionen über Begriffe der westlichen Traditionen zu Umwertungen führte, die ganz unterschiedlich ausfallen können und manchmal den Anschein des Zufälligen erwecken: der Konfuzianismus als Philosophie fügt sich den Kriterien des abendländischen Projekts „Philosophie". Wir

sahen bereits, daß dieses Vorhaben, selbst in den Augen der Konfuzianer, auf größte Schwierigkeiten stößt, weil kein bedeutender Philosoph sich für sie interessiert. Der Konfuzianismus als Religion fügt sich gleichfalls den Kriterien des abendländischen Projekts „Religion" bzw., weil wir es mit einem sehr spezifischen Partner zu tun haben, den Kriterien der „Religionsphilosophie" protestantischer oder reformkatholischer Provenienz. Der Sinologe Christoph Harbsmeier hat uns den „lachenden Konfuzius" vorgeführt (Harbsmeier 1990); freilich hatte er keinerlei humoristische Taxonomie im Sinne, doch der Gedanke sei erlaubt, was ein völlig unter den Kriterien der Karnevalistik stehendes, zur weltweiten Dominanz gelangtes abendländisches Denken als chinesische Reaktion ausgelöst hätte: wahrscheinlich den Nachweis, Konfuzius habe früher, systematischer und besser Witze machen können. In jedem Falle ist eine Verlustgeschichte zu berichten: reduziert auf Begriffe einer nicht genuinen Systematik, geht Genuines verloren. Die von Ruth Benedict ironisch angeführte Maxime „whatever we do, they do the opposite" (Benedict 1946: 253) charakterisiert zweifelsohne einen gewissen Typus von Selbstbehauptungsdiskursen, der aus Gegenüberstellungen lebt; doch müssen zunächst die Felder des „whatever we do, whatever they do" bestimmt sein. Es wäre gewiß interessant, der Vermutung nachzugehen, daß westliche kulturalistische Diskurse, die ja ebenso aus Gegenüberstellungen leben wie nicht-westliche, stets von eigenen, bekannten Feldern ausgehen, um sodann die „Fremdheit" des „Fremden" zu bestimmen, daß jedoch nicht-westliche Selbstbehauptungen eher umgekehrt verfahren.

Mir scheint die Entdeckung der religiösen Seite des Konfuzianismus allerdings geglückter als die der philosophischen, denn sie ermöglicht es, weitaus mehr Facetten des Konfuzianismus gerecht zu werden: Über den von Liu Shuxian rehabilitierten Ritualismus hinaus fallen uns als Bezugspunkte die jahrtausendelange scholastische Exegese, die priesterlichen Funktionen des Literaten-Beamten im Zusammenhang mit Staatskult und Volkskulten ein, ferner die seit dem 11. Jahrhundert (und übrigens auch von den Modernen Neokonfuzianern) wiederentdeckte ubiquitäre Gültigkeit einer ursprünglich wohl z.T. für den Fürsten formulierten Moral für das einzelne Individuum, zu der es mithilfe von Predigten, Beichten, Lesungen aus dem Kanon und Meditation erweckt werden sollte.

Wenn wir trotz der durch die Eröffnung der religiösen Dimension erfreulich erweiterten Bandbreite des Konfuzianismus an den meisten der oben vorgeführten Argumentationen Anstoß nehmen, so liegt dies nicht etwa daran, daß wir einem Mythos des Ursprungs verfallen sind, der jede Art von kreativer Auseinandersetzung mit einem Kanon verurteilt. Es ist im Gegenteil die Errichtung eines Ursprungsmythos in diesen

Argumentationsfiguren, die uns zu schaffen macht: der Eindruck, daß die Neuinterpretation des Kanons im Grunde nur ein Nebenprodukt des Versuches ist, seine zeitliche – und bisweilen auch argumentative – Priorität zu beweisen. Aus den scheinbar innerphilosophischen Begründungen sind nur allzuoft die außerphilosophischen Gründe herauszulesen, für deren historische Herkunft und Dignität wir zwar Verständnis aufbringen müssen, deren Geltungsbereich letztlich jedoch ein außerphilosophischer bleiben muß.

Literaturverzeichnis

Albrecht, Renate und Werner Schüßler (Hg.) (1986): *Paul Tillich. Sein Werk.* Düsseldorf: Patmos Verlag.

Benedict, Ruth (1946): *The Chrysanthemum and the Sword.* New York: Houghton Mifflin.

Chang, Carsun (d.i. Zhang, Junmai) (1962): *The Development of Neo-Confucian Thought, Bd. 2.* New York: Bookman Association.

Cheng, Chung-ying (1991): *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy.* Albany, NY: State University of New York Press.

Cheng, Chung-ying und Nicholas Bunnin (Hg.) (2002): *Contemporary Chinese Philosophy.* Oxford: Blackwell.

Ching, Julia (1977): The Problem of God in Confucianism. In: *International Philosophical Quarterly* 17, S. 3–32.

Confucius. The Analects (1993). Translated with an Introduction and Notes by Raymond Dawson. Oxford: Oxford University Press.

Fischer, Hermann (1989): *Paul Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne.* Frankfurt am Main: Athenäum.

FAZ, siehe *Frankfurter Allgemeine Zeitung.*

Frankfurter Allgemeine Zeitung (26.10.2001): Aufruf der Quandt-Stiftung.

Harbsmeier, Christoph (1990): Confucius Ridens: Humour in the Analects. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 50 (June), S. 131–161.

Hsiao, Kung-chuan (1979): *A History of Chinese Political Thought. Vol. 1: From the Beginnings to the Sixth Century A.D.* Princeton: Princeton University Press.

Jaspert, Bernd und Carl Heinz Raschow (1987): *Paul Tillich.* Kassel: Verlag Evangelischer Presseverband.

Jensen, Lionel (1997): *Manufacturing Confucianism. Chinese Tradition and Universal Civilization.* Durham, NC und London: Duke University Press.

Küng, Hans (2001): Globales Ethos angesichts globaler Bedrohung. http://www.weltethos.org/st_2_xx/s_2-01d.htm (gefunden am 08.10.2001).

Küng, Hans und Julia Ching (1999): *Christentum und Weltreligionen. Die chinesischen Religionen.* München: Piper.

Liu, Shu-hsien (1966): *A Critical Study of Paul Tillich's Methodological Presuppositions.* Ph.D. Dissertation, Southern Illinois University.

Liu, Shu-hsien (1978): Theism from a Chinese Perspective. In: *Philosophy East and West* 28, 4 (October), S. 413–417.

Liu, Shu-hsien (Liu, Shuxian) 劉述先 (1982): Wei shenmo yao tan rujia de zongjiaoxing? 為什麼要談儒家的宗教性 [Warum muß man den religiösen Charakter des Konfuzianismus erörtern?]. In: *Zhongguo luntan* 中國論壇 15, 1. S. 18–20.

Liu, Shu-hsien (Liu, Shuxian) (1985): *Shengming qingdiao de jueze* 生命情調的抉擇 [Die Wahl der Lebens-Stimmung]. Taibei: Taiwan Xuesheng shuju.

Liu, Shu-hsien (1986): Christianity in the Reflection of Chinese Religion. In: *Concillium: Christianity among World Religions* (February), S. 75–83.

Liu, Shu-hsien (1989): A Critique of Paul Tillich's Doctrine of God and Christology from an Oriental Perspective. In: Fu, Charles Wei-hsun und Gerhard E. Spiegler (Hg.): *Religious Issues and Interreligious Dialogues,* New York *et al.*: Greenwood Press, S. 511–532.

Liu, Shu-hsien (1991a): On Confucius' Attitude Towards Gods, Sacrifice, and Heaven. In: *Ching Feng* 34, 1 (January), S. 16–27.

Liu, Shu-hsien (1991b): Henry Nelson Wieman and Chinese Philosophy. In: *American Journal of Theology and Philosophy* 12, 1 (January), S. 49–61.

Liu, Shu-hsien (1993a): Modernization of Confucianism and Christianity. In: *Pacific Theological Review* 25/26, S. 67–70.

Liu, Shu-hsien (1993b): On the Problem of Value Reconstruction in Chinese Philosophy under the Impact from European Thought. In: *Journal of Chinese Philosophy* 20, 1 (March), S. 45–56.

Liu, Shu-hsien (Liu, Shuxian) (2002): Quanqiu (shijie) lunli, zongjiao duihua yu daode jiaoyu 全球（世界）倫理、宗教對話與道德教 [Der Dialog mit Weltethos und Religion und die moralische Erziehung]. In: *International Journal of Philosophy* 1, 1 (June), S. 163–171.

Liu, Shuxian und Peter K. H. Lee (1990): A Confucian-Christian Dialogue: Liberating Life as a Commitment to Truth. In: *Ching Feng* 33, 3 (September), S. 113–135.

Löwenthal, Rudolf (1938): The Confucian Press of China. In: *Collectanea Commissionis Synodalis (Dossiers de la Commission Synodale; Digest of the Synodal Commission)* 11, 11 (November), S. 1021–1038.

Lunyu, siehe *Confucius.*

Möller, Hans-Georg (2000): Mehr oder weniger modern? Neokonfuzianismus, Politik und Modernisierung. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 150, S. 231–241.

Moral Reasoning Discussion List (2002): http://www.icg.harvard.edu/~mr40/discussion.defunct/coursewide/messages/105.html (gefunden am 30.07.2002).

Mou, Zongsan 牟宗三 (1963): *Zhongguo zhexue de tezhi* 中國哲學的特質 [Die Besonderheit der chinesischen Philosophie]. Taibei: Taiwan Rensheng chubanshe.

Mou, Zongsan (1971): *Zhide zhijue yu Zhongguo zhexue* 智的直覺與中國哲學 [Die intellektuelle Anschauung und die chinesische Philosophie]. Taibei: Taiwan Shangwu yinshuguan.

Mou, Zongsan (1990): *Zhong Xi zhexue zhi huitong shisi jiang* 中西哲學之會通十四講 [Vierzehn Vorlesungen zur Begegnung von chinesischer und abendländischer Philosophie]. Taibei: Taiwan Xuesheng shuju.

Mou, Zongsan (1997): *Zhongguo zhexue shijiu jiang* 中國哲學十九講 [Neunzehn Vorlesungen zur chinesischen Philosophie]. Shanghai: Guji chubanshe.

Tillich, Paul (1959–): *Gesammelte Werke*. Hg. von Renate Albrecht. 14 Bde. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.

Tillich, Paul (1955/1962/1966): *Systematische Theologie*. 3 Bde. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.

TW, siehe Tillich, Paul 1959– .

Weber, Max (1972) [1922]: *Wirtschaft und Gesellschaft. Fünfte, revidierte Auflage*. Tübingen: J. B. Mohr und Paul Siebeck.

Die Historisierung nationaler Gründungsmythen und die Konstruktion von Tradition in der VR China und in Nordkorea

Yvonne Schulz Zinda[1]

Selbstbehauptungsdiskurse um nationale Gründungsmythen und deren Historisierung wurden von den Regierungen Nordkoreas und der VR China in den 1990er Jahren wieder verstärkt geführt. In der Analyse dieser Diskurse wird im folgenden davon ausgegangen, daß es sich bei den Gründungsmythen und ihrer Historisierung um kein artifizielles Konstrukt einer politischen Elite handelt, wie etwa das der „vorgestellten Gemeinschaft" B. Andersons (Anderson 1991), der „erfundenen Traditionen" E. Hobsbawms (Hobsbawm und Ranger 1994) oder der Bildung einer staatlichen Hochkultur zur Homogenisierung des Volkes (Gellner 1997). Ähnlich argumentiert auch P. Bourdieu, der dem Staat die Macht zur Konstruktion und Vorgabe von kognitiven Strukturen zuschreibt, die die Wahrnehmung der sozialen Umwelt sowie des Staates durch die Bürger bestimmen (Bourdieu 1999). Die Einflußnahme der politischen Eliten wird damit nicht verneint, sondern es wird gemäß der von A. Smith beschriebenen Spielart des Nationalismus vorausgesetzt, daß die Eliten darüber hinaus auf „etwas" im Bewußtsein des Volkes „auch" oder „noch" Vorhandenes zurückgreifen. Smith faßt dies in dem Begriff der Ethnosymbolik zusammen (Smith 1999).

Die in diesem Sinne als Ethnosymbole zu bezeichnenden Gründungsmythen werden unter dem Einfluß der Evolutionstheorie und des Sozialdarwinismus in beiden Ländern ebenso wie auch in Japan schon zu

---

[1] Der Aufsatz basiert auf meinem Projekt am SFB 529 der Universität Göttingen, unterstützt von der DFG. Die Angaben zum Kult des Gelben Kaisers besonders in der VR China habe ich, falls nicht anders verzeichnet, der Typographie einer ausführlichen Chronologie zu den Riten sowie den dazu veröffentlichten Informationen in den Zeitungen *Renmin Ribao* und *Shaanxi Ribao* entnommen, die Térence Billeter im Rahmen seiner noch unveröffentlichten Dissertation (*L'Empereur Jaune: La Réinvention Nationaliste d'une Tradition Politique Chinoise*, eingereicht am IEP, Paris, Dezember 2001) erarbeitete und mir freundlicherweise zur Verfügung stellte. Außerdem danke ich den Teilnehmern des Workshops „Asiatische Selbstbehauptungsdiskurse", Marion Eggert und Joachim Kurtz für die wertvollen Kommentare zu meiner Erstversion ebenso wie Katia Geffcken für archäologische Hilfestellungen.

Beginn des 20. Jahrhunderts verwendet. Auf der Suche nach einer neuen nationalen Identität im modernen Nationalstaatengefüge und der Selbstbehauptung gegenüber dem als überlegen empfundenen Westen bzw. im Falle Koreas gegenüber der Kolonialmacht Japan dienten die Gründungsmythen als symbolisches Instrumentarium. Die Diskurse, die sich um sie herum formierten, hatten zum Ziel, zumindest im Bewußtsein die eigene militärische, technische und ökonomische Schwäche zu überwinden und durch geistig-spirituelle Werte zu ersetzen. In Japan gab es einen ähnlichen Diskurs um Amaterasu Ōmikami als der Urahnin von Volk und Nation (Antoni 1988), der zur Legitimation der kolonialen Bestrebungen eingesetzt wurde. So wird in einem kurzen Exkurs jeweils auf die Argumentationsstrategien der chinesischen und koreanischen Selbstbehauptung in dieser Zeit eingegangen. Beide greifen auf ältere Quellen zurück und geben Auskunft über die verwendete Ethnosymbolik, die den Deutungsrahmen für die Diskurse in den 1990er Jahren absteckt.

Der Vergleich der Diskurse wird horizontal, auf der politisch-institutionellen Ebene der beiden Staaten geführt. Es werden die Unterschiede in der Konstruktion und Argumentation der beiden Diskurse um die Gründungsmythen bzw. „Gründerväter" der Nationen betrachtet. Die Frage ist, wie die Historizität von Dangun und dem Gelben Kaiser in der Theorie begründet wird und mit welchen Mitteln die beiden historisierten Figuren Teil des alltäglichen Diskurses geworden sind. Der Diskurs ist geprägt von den Adressaten, für die er bestimmt ist und die sich durch ihn behaupten sollen. So ist zu klären, welcher Art von Gemeinschaft die angesprochenen Mitglieder der Gruppe angehören. Beziehen sich die Diskurse lediglich auf eine territorial abgegrenzte staatliche Entität, deren Mitglieder die Staatsbürger stellen und die somit zumindest die gleiche politische, ökonomische und legale Ordnung teilen? Die Gemeinschaft ist nicht notwendig an die Landesgrenzen gebunden, da sie sich auch innerhalb des Landes lediglich auf einen Teil der Bevölkerung beziehen kann, wie etwa in China, wo die Han-Chinesen von den Minderheiten abgegrenzt werden. Oder wird auf eine über die Landesgrenzen hinausgehende Gemeinschaft verwiesen, wie etwa die der Überseechinesen bzw. -koreaner, und ein Nationalismus kultiviert, der auch die Diaspora einschließt?

Neben der Inklusion bestimmter Mitglieder in die eigene Gruppe stellt sich die Frage, welche Gruppen oder Individuen im Diskurs um die historisierten Gründungsmythen ausgeschlossen werden. Im vorliegenden Fall kann man von drei Arten von Publikum ausgehen: 1. das sich selbst behauptende Publikum, 2. das regionale, zu dem etwa Korea, China und Japan gehören, die ähnliche Traditionen teilen und verstehen, sowie 3. eine globale Öffentlichkeit, die sich an zumeist

westlichen, international standardisierten Werten und Übereinkünften orientiert.

Schließlich wird betrachtet, mit welchen Begriffen die Regierungen der VR China und Nordkoreas als Subjekte der Diskurse argumentieren und unter welchen Konzepten die sich selbstbehauptende Gemeinschaft, die sich auf das geistige oder physische Erbe Danguns oder des Gelben Kaisers beruft, zusammengefaßt wird. Die Wahl der Begriffe, die zumindest westlich inspiriert sind, und ihre Interpretation lassen Rückschlüsse darauf zu, was konstruiert werden soll, und verweisen auf die Ziele sowie Motive der Diskurse.

Aufgrund der Vielschichtigkeit des Themas, das sich auf zwei Staaten mit unterschiedlichen historischen, politischen und kulturellen Hintergründen bezieht, kann der folgende Vergleich lediglich als Überblick betrachtet werden.

1. Die Historisierung einer Kultur des Gelben Kaisers in der VR China

Der Mythos des Gelben Kaisers ist keine eindimensionale Geschichte, die sich, einmal niedergeschrieben, lediglich in ihren Versionen unterscheidet. Vielmehr setzt sie sich aus Bruchstücken und Quellen unterschiedlichster Herkunft zusammen, die Elemente aus konfuzianischen wie taoistischen Texten kombiniert. Allgemein läßt sich sagen, daß der Gelbe Kaiser (*Huangdi* 黃帝), der im 3. Jahrtausend v. Chr. angesiedelt wird, eine gottähnliche, zumindest jedoch eine Gestalt mit übernatürlichen Fähigkeiten ist. Er soll den Menschen kulturelle Erfindungen, wie u.a. die Schrift, das Kochen, bestimmte landwirtschaftliche Methoden und den Kalender beschert haben. Er wird auch als eine Art von Kriegsgott betrachtet, der seinen Halbbruder, den Flammenkaiser (*Yandi* 炎帝), der in der Gegenwart ebenfalls eine Rolle spielt, im Kampf um die Weltherrschaft besiegt hat. In Friedenszeiten hingegen war er ein vorbildlicher Herrscher. Der berühmte Historiograph Sima Qian 司馬遷 (145?–86? v. Chr.) leitete sein Werk *Shiji* 史記 [Aufzeichnungen des Historikers] im ersten Kapitel zur Chronologie der Kaiser mit dem Gelben Kaiser ein und machte ihn implizit zum Begründer der Herrscherlinie (*Shiji*, 1b–2b). Diese Darstellung hat den neuzeitlichen, nationalistischen Diskurs um den Ursprung der chinesischen Kultur und Zivilisation (Birrell 1999: 43, 130–136, 347–348; Chow 1997: 47) maßgeblich beeinflußt. Wichtig für den späteren Diskurs ist, daß der Gelbe Kaiser eine menschenähnliche Gestalt hat, die zwar über übernatürliche Fähigkeiten verfügt, aber doch rational zu fassen ist, im Gegensatz zu anderen mythologischen Gestalten, wie

etwa Pan Gu 盤古, denen etwas Organisches anhaftet und aus denen das Universum entsteht (Birrell 1999: 190–191).

Der Gelbe Kaiser im nationalistischen Diskurs und Kultus zu Beginn des 20. Jahrhunderts

Im Diskurs um die chinesische Nation zum Ende der Kaiserzeit wurde der Gelbe Kaiser unter Einfluß der Evolutionstheorie, verbunden mit traditionellen Konzepten patrilinearer Verwandtschaft, als der erste Vorfahre der Chinesen bezeichnet. Kang Youwei 康有爲 (1858–1927) etwa sprach von den „Söhnen und Enkeln des Gelben Kaisers" (*Huangdi zisun* 黃帝子孫), bezweifelte jedoch die Historizität der Person des Gelben Kaisers und verwendete ihn vielmehr als Symbol. Zhang Binglin 章炳麟 (1869–1936) sah hingegen im Kampf gegen die als fremd empfundene Mandschu-Dynastie der Qing die Nachkommenschaft des Gelben Kaisers auf die Gruppe der Han-Chinesen beschränkt (Chow 1997: 47).

In dem nationalistischen Diskurs erhielt auch die Farbe Gelb erneut eine besondere symbolische Bedeutung. Liang Qichao 梁啓超 (1873–1929) leitete aus der Nachkommenschaft des Gelben Kaisers die „gelbe Rasse" (*huangzhong* 黃種) ab, die in der „Rassenhierachie" zusammen mit der weißen Rasse über denen der roten und der schwarzen angesiedelt war. Er dachte ihnen traditionelle Attribute wie Erhabenheit, Herrschernatur, Überlegenheit und Weisheit zu (Dikötter 1997a: 15–16). Liang Qichao sah die wichtigste Unterscheidung unter den Rassen in ihrer Historizität. Lediglich die historischen Rassen waren überlegen, unter denen die welthistorische, deren Einfluß über das Ursprungsgebiet der Rasse hinausreichte, die hervorragendste war. Hierzu rechnete er lediglich die weiße Rasse, bei der er die Rolle der Arier besonders herausstrich (Liang, Qichao 1998: 254). Liang unterschied weiter innerhalb der gelben Rasse. In einem frühen Artikel von 1899 lobte er die Japaner als Mitglieder der gelben Rasse anerkennend für ihre Stärke. Gleichzeitig wies er aufgrund seiner langen Zivilisation auf die potentiellen Möglichkeiten Chinas für die Zukunft hin, das von der Regierung der Qing, d.h. der Mandschus, in seiner Entwicklung behindert werde, da diese sich nicht der richtigen Prinzipien bedienten (Liang, Qichao 1899: 10a–11a).

In der Republikzeit versuchten einige Intellektuelle, wie der Mythologe Gu Jiegang 顧頡剛 (1893–1980), unter den Vorzeichen der Wissenschaft historische Fakten von mythologischen Sagen und Legenden zu trennen. In seinem Vorwort zum *Gushi bian* 古史辨 [Abhandlungen zur Geschichte des Altertums] verabschiedete sich Gu von der Systematisierung des chinesischen Altertums in die Zeitalter der drei Herrscher und fünf Kaiser (*sanhuang wudi* 三黃五帝) und verbannte diese Figuren, und damit

auch den Gelben Kaiser, in die Mythologie und den Bereich der Legenden (Schneider 1971: 238–240; Gu, Jiegang 1988: Vorwort 9, 49–50). Auf politischer Ebene übernahmen die Nationalisten Liang Qichaos Konzept der Rasse und bezeichneten unter dem Banner der frühen ethnischen und rassischen Homogenität alle Einwohner Chinas, einschließlich Tibetern, Mongolen und Muslimen, als Nachkommen des Gelben Kaisers, um sie in die geographisch-politische Einheit Chinas einzugliedern (Schneider 1971: 260–261). Dies war der Versuch einer Inkulturation von Minderheiten, die sich des gemeinsamen Ursprungs und der Loyalität zum Nationalstaat „bewußt" werden sollten. Dagegen definierten Kommunisten, wie Chen Duxiu 陳獨秀 (1880–1942), die junge Republik vor allem über den revolutionären Klassenkampf. Für sie war China gleichbedeutend mit dem chinesischen Volk (*Zhonghua minzu* 中華民族), das dem gleichen sozio-ökonomischen System folgte (Fitzgerald 1995: 88–93).

Im Diskurs um den Gelben Kaiser geht es mithin weniger um die Bestätigung einer homogenen Blutlinie. Der Nachweis einer biologischen Kontinuität des chinesischen Volkes (*Zhonghua minzu*) bzw. der gelben Rasse fällt wesentlich in den Bereich des parallel geführten paläoanthropologischen Selbstbehauptungsdiskurses um den Peking-Menschen (Sautman 2001; Pöhlker 2002). Vor diesem Hintergrund rückte im republikanischen China ab 1935 angesichts der Bedrohung durch Japan und erneut in den 1990er Jahren der Kult am Grab des Gelben Kaisers in den Vordergrund. Das Grab, das seit langem als gegeben etabliert ist, wurde anders als in Korea nicht im Nachhinein in die Tradition hineinkonstruiert. Auf der politischen Ebene gewann die rituelle Kulthandlung am Grab an Bedeutung.

Der offizielle Kult des Gelben Kaisers reichte bis in die Qin-Dynastie (221–207 v. Chr.) zurück und wurde mit einigen Unterbrechungen bis zur Qing-Dynastie (1644–1911) fortgesetzt. 1937 nahmen sowohl Angehörige der nationalistischen sowie der kommunistischen Partei an einem offiziellen Kult zu Ehren des Gelben Kaisers teil. Von beiden Seiten wurden angesichts der schwierigen militärischen Lage die militärischen Fertigkeiten des Gelben Kaisers besonders betont. In der auf der Veranstaltung verlesenen Rede der nationalistischen Partei *Guomindang* 國民黨 (GMD) fanden darüber hinaus vor allem die kulturellen Errungenschaften des Gelben Kaisers Erwähnung. Außerdem wurde hervorgehoben, daß er im Kampf gegen den ebenfalls mythologischen Chi You 蚩尤, der traditionell als kriegerisch und grobschlächtig dargestellt wird (Birrell 1999: 50–53, 132–134), die *Hua* 華, auf die die Chinesen zurückgehen, von den Barbaren getrennt habe. Der Opfertext der Nationalisten endete mit der Bitte, die eigene „Rasse" (*zulei* 族類) zu schützen, ein Begriff, der sich gemäß der von der GMD betriebenen Politik auf die politische Gemein-

schaft der Chinesen als Bürger der damaligen Republik beziehen könnte, die die gleiche Tradition befürworten sollten. In dem Opfertext der Kommunisten, den Mao Zedong 毛澤東 (1893–1976) vortrug, wurden angesichts der gegenwärtigen Lage die Fähigkeiten des Gelben Kaisers in Kriegs- wie Friedenszeiten gepriesen. Während am Anfang des Textes nicht ganz klar ist, ob der Ausdruck *Hua* als „Nachkommen des Gelben Kaisers" äquivalent mit dem Konzept der Rasse der Han-Chinesen ist, wird in der erwähnten Zahl von 400 Millionen deutlich, daß alle Bürger der Republik in das „wir" der Opfergabe einbezogen werden (Billeter 1998: 49).

Die offizielle „Wiederbelebung" des Kultus am Grab des Gelben Kaisers

In der Zeit von 1945 bis Anfang der 1980er Jahre wurden dem Kult und der Person des Gelben Kaisers von der Zentralregierung in Beijing kaum Beachtung geschenkt, und während der Kulturrevolution war der Ritus für kurze Zeit ganz unterbrochen. Erst 1976 stellten die Provinzbehörden Geld für die Renovierung des Mausoleums des Gelben Kaisers in Shaanxi 陝西 zur Verfügung. Ab 1979 wurden wieder, wenn auch zunächst lediglich auf Provinzebene, Grabriten zu seinen Ehren vollzogen. In den Anfangsjahren bis 1986 enthielten die Opfertexte zumeist den Wunsch nach Wiedervereinigung mit Taiwan. Teilweise wurde sogar an die gemeinsame Ritenhandlung von 1937 erinnert.

In den 1990er Jahren gewannen die Zeremonien politisch an Bedeutung, und in den Opfertexten wurde die Aufmerksamkeit weiter auf die nationale Einheit und den Patriotismus gelenkt, der gemäß einem Artikel der *Renmin Ribao* vom 15.5.1991 auch auf dem Gebiet der Erziehung wieder stärker betont werden sollte (*China Aktuell* 1991: 268). Die Opfertexte von 1992 hoben die glorreiche Tradition des Gelben Kaisers und ihre mobilisierende Funktion für das Wiedererstarken der Nation hervor. Es entstand eine Stiftung, die im In- und Ausland Gelder für die Restauration des Mausoleums und des Grabes sammelte. 1994 widmeten Präsident Jiang Zemin 江澤民 (1926–) und Premier Li Peng 李鵬 (1928–) Inschriften für die Gedenktafel am Grab des Gelben Kaisers – ein Ereignis, das es bis auf die Titelseite der Parteizeitung *Renmin Ribao* 人民日報 schaffte (RMRB 26.3.1994). Im gleichen Jahr nahm mit Li Ruihuan 李瑞環 (1934–) erstmals ein Mitglied des Ständigen Komitees des Politbüros der KP Chinas an der Zeremonie teil, ebenfalls ein Titelthema (RMRB 6.4.1994: 1). Auch in den folgenden Jahren waren Mitglieder der Zentralregierung präsent. Am 11.6.1997 erschien in der *Renmin Ribao* eine Liste von einhundert Stätten zur patriotischen Erziehung, unter denen auch das Grab des Gelben Kaisers aufgelistet ist (RMRB 11.6.1997: 3)

Die Zahl der Teilnehmer, die den Kultveranstaltungen beiwohnten, stieg von einigen Tausend auf über 50.000. Seit der Wiederaufnahme der Riten Anfang der 1980er Jahre waren immer Teilnehmer aus Hong Kong, Macao, Taiwan und Übersee bei der Zeremonie zugegen. Für die Renovierung der Kultstätten wurden bis 1998 38 Mio. RMB (4,2 Mio US $) gesammelt, die z. T. von Privatpersonen im Inland und Spendern aus dem Ausland stammten. Das erscheint als eine beachtliche Summe, wenn man bedenkt, daß der Ritus 1980 noch relativ unbedeutend war. Die Tendenz ist steigend, denn für die Ritenhandlungen im April 2002 werden 100.000 Teilnehmer gemeldet (*Beijing Time*, 6.4.2002).

Die Formulierung von großchinesischen Ansprüchen durch die VR Regierung als Vertreter der Nachkommen des Gelben Kaisers fällt mit dem Beginn der Teilnahme von Politikern der Zentralregierungsebene an den Kultveranstaltungen zusammen. Die Meldung in der *Shaanxi Ribao* am 4.4.1992, derzufolge das Grab des Gelben Kaisers geomantisch günstig gelegen sei, scheint ein weiterer Mosaikstein zu sein, der das Bild der Regierung in Beijing als Führer einer vielversprechenden Nation unterstützen soll. In dem Opfertext von 1997, den die *Shaanxi Ribao* 陝西日報 am 6.4.1997 veröffentlichte (übers. in Billeter 1998: 50), sprach der Provinzgouverneur Cheng Andong 程安東 nach einer ausführlichen Aufzählung der Erfindungen des Gelben Kaisers von der Weiterführung der auf ihn zurückgehenden Gebräuche, Traditionen sowie der Moral in der Gegenwart. Cheng benannte die eigenen Leistungen in dieser Richtung, die in der Politik der Öffnung und der Reform bestünden und „erschuf" so eine Kontinuität zwischen den historischen Errungenschaften des Gelben Kaisers und der gegenwärtigen Parteipolitik. Außerdem wagte er sich in der Frage Taiwans weit vor, indem er behauptete, daß die Wiedervereinigung mit Taiwan eine historische Tendenz sei, die – gewissermaßen in dieser historischen Kontinuität – nicht aufzuhalten sei.

Begrifflich ist im Hinblick auf die Bennennung der Adressaten, an deren Stelle die Opfertexte verlesen werden, eine Entwicklung festzustellen. In der Rede von 1991 bezeichnet Gao Lingyun 高凌云 den Gelben Kaiser erstmals als Ahnen der *Huaxia* 華夏 . Der Begriff der *Huaxia* scheint sich nicht ausschließlich auf die Han-Chinesen zu beziehen, da bei dieser Zeremonie auch Repräsentanten der Gaoshan 高山 -Minorität aus Taiwan anwesend waren, die dem Wunsch auch der anderen Minoritäten nach einer Vereinigung mit dem Vaterland Ausdruck verliehen (RMRB 6.4.1991: 4). Dies ist insofern bemerkenswert, als auf den kleinen Zeremonien Ende der 1950er und Anfang der 1960er Jahre der Gelbe Kaiser stets als Urahn der Han-Chinesen bezeichnet wurde.

Weiterhin ergibt sich eine deutliche begriffliche Verschiebung zwischen den Opferreden 1997 und 1998, die beide von Cheng Andong

gehalten werden. In dem Opfertext von 1998 nimmt die Verwendung des Begriffs *Zhonghua* gegenüber dem des *Huaxia* oder verkürzt *Hua*, der zuvor bestimmend war, deutlich zu. *Zhonghua* trat 1997 lediglich einmal auf, im Gegensatz zu der dreimaligen Verwendung von *Huaxia*. 1998 erwähnt Cheng *Zhonghua* gleich fünfmal, *Huaxia* bzw. *Hua* lediglich dreimal (*Shaanxi Ribao* 6.4.1998). In beiden Reden ist der Begriff *Huaxia*, eine altertümliche Bezeichnung für China, stärker mit der Tradition einer bestimmten Ethnie konnotiert. Cheng verweist auf die großartige Zivilisation der *Huaxia* und in diesem Zusammenhang auf die Schlüsselstellung des Landes für die Menschen in Hong Kong und Taiwan, während *Zhonghua*, in Erinnerung an die Volksrepublik China (*Zhonghua renmin gongheguo* 中華人民共合國), eine modernere Konnotation erhält und eher eine staatlich-politische Entität bezeichnet. Weiterhin spricht er von der Entwicklung der *Zhonghua*, von ihrer Stärke, Erhabenheit, ihrem zukünftigem Fortschritt im Zusammenhang mit politischen Reformen, staatlichen Bewegungen sowie der Wiedervereinigung mit Taiwan und Hong Kong. Dies weist auf eine Bedeutungsverschiebung zur politischen Entität der VR China hin, die mit einem Führungsanspruch im eigenen Land sowie unter den Überseechinesen verbunden ist.

In der Tradition ist es schwierig zu unterscheiden, ob der Kult der historischen oder der mythischen Person des Gelben Kaisers diente, da die Unterscheidung in Historie und Mythologie erst spät aus dem Westen importiert wurde. Auch in den 1990er Jahren schien ein ambivalentes Verhältnis zu dieser Frage zu bestehen. Durch den Diskurs um den Peking-Menschen wurde sie bewußt oder unbewußt in den Hintergrund gerückt. In der akademischen Welt wurde der Gelbe Kaiser, etwa in Foren wie den Zeitschriften *Social Sciences of China* oder *Lishi yanjiu* 歷史研究 [Historische Forschung], in den 1980ern und 1990ern nicht als historische Person diskutiert. Das könnte auch darin begründet liegen, daß er durch das real existierende Grab schon in eine historische Wirklichkeit eingebettet war und nicht erst „wissenschaftlich" etabliert werden mußte. In anderen Publikationen, wie denen des anerkannten Mythologen Yuan Ke 袁珂 , wird der Gelbe Kaiser weiterhin explizit den Mythen (*shenhua* 神話) zugeordnet (Yuan, Ke 1985: 347–348; Ye, Shuxian 1992: 153–156,177–183; Leng, Dexi 1996: 89–152).

Die Konstruktion einer „Kultur des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers"

Der Gelbe Kaiser wird in erster Linie kulturell ausgedeutet und hat, wie die chinesische Mauer (Waldron 1993), vor allem symbolischen Charakter. Die Historisierung des Gelben Kaisers steht nicht zur Debatte, son-

dern es handelt sich vielmehr um die Konstruktion und Historisierung einer Kultur des Gelben Kaisers, die im Diskurs noch um die seines Halbbruders, des Flammenkaisers, zur sogenannten „Kultur des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers" (*Yan Huang wenhua* 炎黄文化) erweitert wird. Sie wird auch in den Ritenhandlungen beschworen. Während Cheng Andong 1997 in seinem Opfertext noch allein von den Nachkommen des Gelben Kaisers sprach, waren es 1998 die Nachkommen des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers. Zwar hatte der bekannte Gelehrte Qian Mu 錢穆 (1895–1990) in seiner populären Biographie zum Gelben Kaiser das chinesische Volk schon einmal mit dem Ausdruck der „Nachkommen des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers" (*Yan Huang zisun* 炎黄子孫) bezeichnet (Qian, Mu und Yao Hanyuan 1946: 5), doch fand diese Bezeichnung in der VR China lange Zeit keine Verwendung. 1991 wurde die Chinesische Gesellschaft zum Studium der Kultur des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers (Zhonghua Yan Huang Wenhua Yanjiuhui 中華炎黄文化研究會) ins Leben gerufen. Die *Renmin Ribao* würdigte dieses Ereignis mit einem Artikel auf der ersten Seite (RMRB 11.5.1991: 1, 4) und einem halbseitigen Abdruck der Gründungsrede, in der an die historische Verantwortung der chinesischen Kultur appelliert wurde, aufgrund ihrer Historizität einen Beitrag zur Weltzivilisation zu leisten. Es ist außerdem die Rede von der immer deutlicher werdenden *evolutionären* Bahn der Entwicklung des Selbstbewußtseins des chinesischen Volkes (RMRB 11.5.1991: 3).

Die Gesellschaft, deren Vertreter höchstes Ansehen genießen, nimmt regelmäßig an den Ritenhandlungen teil. In einem Aufsatzband über die „Kultur des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers" der Shanghaier Sektion, die 1994 gegründet wurde, wurden unter diesem Banner verschiedenste kulturelle Fragen Chinas behandelt. Hier heißt es:

> Die Kultur des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers ist im Einzugsgebiet des Gelben Flusses entstanden. In der mehrtausendjährigen Geschichte des Flusses hat sie sich fortwährend weiterentwickelt und ist reichhaltiger geworden. Sie hat mit ihrer großartigen kulturellen Stärke alle Ethnien und Völker zu einem verschmolzen, zu einem verdichtet, so daß sich daraus das großartige Volk der Chinesen (*Zhonghua minzu*) herausgebildet hat (Xu, Peijun 1998: 70).

Bewußt wird hier der plurale Ursprung des chinesischen Volkes betont. An anderer Stelle werden der Flammenkaiser und der Gelbe Kaiser mit zwei unterschiedlichen Stämmen gleichgesetzt, die zusammen eine kontinuierliche Einheit bilden sollen (Zhonghua Yan Huang Wenhua Yanjiuhui 1998: 63). Es steht zu vermuten, daß das Hinzufügen des Flammen-

kaisers ein Mittel ist, um die kulturell-ethnische Diversität des heutigen chinesischen Staates aufzufangen.

Am Schluß des Aufsatzes findet sich eine Schlüsselstelle in bezug auf die Intention, mit der diese besondere „Kultur" propagiert wird:

> Innerhalb unseres Landes wird in jeder sozialen Schicht, in jeder Ethnie der Patriotismus anerkannt. Wahrscheinlich ruft der Patriotismus unter den Nachkommen des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers in Übersee ebenfalls Sympathien hervor, so daß er ein wichtiges Instrument mit großer Verschmelzungskraft ist. Er bewirkt, daß Chinesen aus unterschiedlichen Gebieten eine gemeinsame Sprache und gleiche Emotionen haben. So ist es innerhalb der Kultur des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers sehr wichtig, den Patriotismus zu propagieren (Xu, Peijun 1998: 73).

Auf die Verbindung von Patriotismus und der „Kultur des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers" wird wiederholt hingewiesen (Chen, Zhili 1998: 2; Guo, Xuyin 1998: 106). In der Vorrede zum genannten Aufsatzband der Gesellschaft wird der Patriotismus sogar als historischer Bestandteil dieser Kultur bezeichnet (Shanghai Yan Huang Wenhua Yanjiuhui 1998: 7). Außerdem ist die „Kultur des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers" in diesem Buch, das als exemplarisch für den neueren Diskurs um den Gelben Kaiser betrachtet werden kann, gemeinsam mit dem wiederholten Hinweis auf die kulturelle und regionale Diversität, die auch schon in der Gründungsrede der Gesellschaft betont wurde, programmatisch (etwa Zou, Ping 1998: 58). Die „ Kultur des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers" wird so zu einem Bindeglied aller der Kulturen stilisiert, die sie angeblich enthält, seien es unterschiedliche Alltagskulturen oder regionale Kulturen.

Trotz der vorgestellten Inkulturationsbemühungen bleibt die implizite Dominanz der Mehrheit der Han-Chinesen spürbar. Dies zeigt sich zum Beispiel in der Liste der patriotischen Gedenkstätten, bei deren Auswahl darauf geachtet wurde, derartige Stätten in jeder Provinz und jedem autonomen Gebiet zu benennen. Allerdings beziehen sich die Stätten der han-chinesischen Provinzen zumeist auf die ältere Geschichte, während die der autonomen Gebiete, ausgenommen das Museum in Ningxia 寧夏 , mit Ereignissen der kommunistischen Partei Chinas oder der VR China verbunden sind (Staiger 1997: 528). Ebenso kommen im Konzept der „Kultur des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers" Minderheiten und ihre Kulturen kaum zu Wort.

Diese Art der Inkulturation bestätigt sich in zwei in der Zeitung *Wen Hui Bao* 文匯報 am 1.12.2001 erschienenen Artikeln über die kulturelle Verortung der chinesischen Zivilisation (*Zhonghua wenming* 中華文明)

bzw. des chinesischen Volkes. Ge Jianxiong 葛劍雄 bringt diese Frage auf die Formel des scheinbaren Gegensatzes von „pluralem Ursprung und einem Anfang" (*duoyuan yu yiyuan* 多源與一元). Wang Jiafan 王家範 formuliert das Problem schon in seinem Titel „Die große Einheit besteht durchaus nicht seit dem Altertum" (*Dayitong bingfei zigu jiushi* 大一統並非自古就是) negativ. Wang spricht lediglich vom „chinesischen Boden", auf dem es die unterschiedlichen Kulturen gegeben habe. Ge Jianxiong stellt dagegen explizit fest, daß das Einzugsgebiet des Gelben Flusses aufgrund der günstigen Lebensbedingungen Anziehungspunkt für die umliegenden Völker war, die sich in Teilen dort ansiedelten, während sich der Teil, der in der Peripherie verblieb, nicht so gut entwickeln konnte. Das Einzugsgebiet des Gelben Flusses, das Kerngebiet der Han-Chinesen, wird zur Wiege der chinesischen Zivilisation (Wang, Jiafan 1.12.2001; Ge, Jianxiong 1.12.2001). Diese Art von Diskurs hat seine Wurzeln in den späten 1920er und 1930er Jahren mit Vertretern wie dem Historiker Fu Sinian 傅斯年 (1896–1950), der, um die Ordnung der nationalen Vergangenheit bemüht, im Übergang von der Stammesgesellschaft zu den Königreichen einen geographischen Dualismus zwischen der Ostebene der Yi 夷 und Yin 殷 und der Westebene der Xia 夏 und Zhou 周 ausmacht (Schneider 1997: 198–203).

Zum besonderen politischen Hintergrund

Die „kulturelle Mobilmachung" durch die Zentralregierung und ihre Teilnahme an dem Ritus am Grab des Gelben Kaisers reflektiert ihre Intention, das Land nach dem Massaker auf dem Tiananmen wieder verstärkt unter der Herrschaft der KP Chinas zu vereinigen und den Anspruch auf Taiwan, auch zur Ablenkung von eigenen innenpolitischen Unstimmigkeiten, an Bedeutung gewinnen zu lassen. Dies betrifft weiterhin die Einbeziehung der Überseechinesen, die sicherlich auch ein ökonomisches Potential darstellen, und die jüngsten Bestrebungen, chinesische Auslandsstudenten nach ihrer wissenschaftlichen Ausbildung zur Rückkehr nach China zu bewegen.

Unter den Intellektuellen im China der 1990er Jahre fielen die neuen nationalistischen Bestrebungen durchaus auf fruchtbaren Boden. In der Zeit nach dem Massaker, in der der Westen überbewertet und zum Teil auch idealisiert wurde – den Grundstein dazu legte etwa die bereits 1988 ausgestrahlte Fernsehserie „Flußelegie" (*Heshang* 河殤) von Su Xiaokang 蘇曉康) –, sind die Hoffnungen vieler, teils durch direkten Kontakt in Exilaufenthalten, enttäuscht worden, so daß eine gewisse Entromantisierung des Westens einsetzte. Diese wurde verstärkt durch die Ablehnung des Internationalen Olympischen Komitees, die Spiele an Beijing zu ver-

geben, die Entsendung von Flugzeugträgern der USA zum Schutz Taiwans und die fortgesetzte internationale Kritk in Folge der Ereignisse auf dem Tiananmen. Die Unabhängigkeitsbestrebungen Taiwans und Tibets wurden ebenfalls US-amerikanischer Einflußnahme zugeschrieben. Auch fühlte man sich bei der Vergabe des Nobelpreises für Literatur oder Wirtschaft übergangen, und radikale Werke wie etwa „China kann nein sagen" (*Zhongguo keyi shuo bu* 中國可以說不), von dem über zwei Millionen Exemplare verkauft wurden, oder „Hinter den Kulissen der Dämonisierung Chinas" (*Zai yaomohua Zhongguo de beihou* 在妖魔化中國的背後) landeten auf den Bestsellerlisten. Dies sind Zeichen dafür, daß sich die Frage nach der kulturellen Identität Chinas auch für die Intellektuellen unter den veränderten Vorzeichen neu stellte. Nicht wenige formulierten ihre Antworten nun in Opposition zur westlichen Kultur (Zhao 1997: 730–732).

International erhöhte sich der Druck auf die VR China in bezug auf die Menschenrechtsfrage. Die USA forderten besonders in der ersten Hälfte der 1990er Jahre von der VR China, sich in dieser und einer Reihe weiterer Fragen, etwa der des Copyright, an die internationalen Gesetze zu halten. In der amerikanischen Diskussion wurde vereinzelt eine Politik der Eindämmung gegenüber China erwogen (Glaubitz 1998: 523–524).

Auch die chinesische „Diaspora" drohte weiter auseinander zu fallen. Hong Kong stand in dieser Zeit vor der Übergabe an die VR China 1997. Es bildete sich eine starke Opposition gegen die Regierung in Beijing. 1994 wurde im Legislativrat, gewissermaßen in letzter Minute, Chris Pattens Reformpaket zur Demokratisierung verabschiedet, das in Beijing auf großen Widerstand stieß (Meißner 1998: 226–227). In Taiwan setzte Ende der 1980er Jahre ein Demokratisierungsprozeß ein, der die politische Macht der ehemaligen Festlandschinesen einschränkte und die Unterdrückungspolitik gegenüber den Taiwanesen beendete. 1988 übernahm Lee Teng-hui 李登輝 (1923–) die Präsidentschaft von Jiang Jingguo 蔣經國 (1908–1988). Obwohl auf die Linie der GMD eingeschworen, war Lees taiwanesische Herkunft für die politische Identität der Republik nicht unerheblich. Unter Lee begann eine Aufarbeitung der taiwanesischen Geschichte, etwa des Zwischenfalls vom 28.2.1947, bei dem massiv gegen eine taiwanesische Opposition vorgegangen worden war, so daß sich allmählich ein neues taiwanesisches Selbstgefühl herausbilden konnte. Außerdem erhielt die taiwanesische Unabhängigkeitsbewegung ein offizielles Forum zur politischen Einflußnahme. 1993 nahm Taiwan Bestrebungen auf, erneut einen Sitz in der UNO zu erlangen und damit eine faktische Unabhängigkeit zu erreichen, die die Regierung unter dem Banner „Ein Land – zwei politische Entitäten" propagierte. Trotz der Annäherung zwischen Taiwan und der VR China reagierte Beijing immer

wieder empfindlich und sagte etwa 1995 eine zweite Zusammenkunft aus Protest gegen Lee Teng-huis umstrittenen „privaten" Besuch in den USA ab (Schubert 1998: 215–217).

Vor diesem Hintergrund dient die Idee des gemeinsamen Ursprungs der „Chinesen", sei es als *Huaxia*-Gruppe oder gebunden an die politische Einheit der VR China, dazu, die Bevölkerung der VR Chinas sowie Taiwans, Hong Kongs, Macaos und die Überseechinesen unter dem Banner des Patriotismus zu einen. Nach innen wie nach außen soll die Herrschaft der KP durch die ihr zugeschriebene Rolle als Bewahrerin und rechtmäßige Vertreterin des großchinesischen Kulturerbes legitimiert werden.

2. Die Historisierung von Dangun in Nordkorea

Die mythologische Geschichte von Dangun 檀君 leitet sich, anders als die des Gelben Kaisers, im wesentlichen aus zwei Quellen her, von denen die *Memorabilia der Drei Reiche* (*Samguk yusa* 三國遺事) des Mönches Iryeon 一然 (1206–1289) die ältere und ausführlichere darstellt. Sie ist die „Urversion" einer zusammenhängenden Geschichte, der *locus classicus*, auf den in der Gegenwart verwiesen wird. Die Geschichte handelt von Hwan'ung 桓雄, dem Sohn des Sonnenkönigs, der den Wunsch hatte, auf der Erde zu leben. Er stieg am Taebaek-Berg 太白山, der deswegen für die Gegenwart im Bewußtsein der Koreaner eine wichtige Rolle spielt, mit einer größeren Gesandtschaft auf die Erde hinab und bekam die Verantwortung für mehrere Bereiche, darunter etwa Landwirtschaft, Medizin sowie Gerichtsbarkeit. Einmal kamen ein Bär und ein Tiger zu ihm mit der Bitte, er möge sie in Menschen verwandeln. Der Bär überstand die 100 Tage in der dunklen Höhle, in der er sich lediglich von Knoblauch und Beifuß ernähren sollte, und verwandelte sich in eine Frau. Diese hatte mit Hwan'ung, der sich in einen Mann verwandelte, unter einem Sandelholzbaum einen Sohn. Es ist Dangun, der das Reich der Alten Joseon (*Gojoseon* 古朝鮮) gründete. Er verlegte später die Hauptstadt angeblich in das Gebiet um Pyeongyang (Iryeon 2001: 398–399; Lee *et al.* 1993: 4–7). Dangun erscheint in der Geschichte, abgesehen von seinen Eltern, weniger mythisch als der Gelbe Kaiser.

Der Diskurs um Dangun zu Beginn des 20. Jahrhunderts

Dangun tauchte im Diskurs um die nationale Identität nach 1905 auf, nachdem Japan in Korea sein Protektorat errichtet hatte und das Verlangen der koreanischen Intellektuellen nach indigenen historischen Persönlichkeiten wuchs (Schmid 2000: 105). Die Intellektuellen hatten das Ver-

trauen in China, dem Zentrum ihrer alten Weltordnung, wegen seiner Niederlagen gegen den Westen sowie gegen Japan im sino-japanischen Krieg von 1894/1895 verloren. Über Japan und China gelangte die Evolutionstheorie Darwins nach Korea, neben den Übersetzungen Yan Fus 嚴復 (1854–1921) besonders über die Schriften von Liang Qichao. Daraus entwickelte sich u.a. die Theorie der „verdeckten" Stärke, d.h. einer kulturellen Stärke, die im Gegensatz zur „offensichtlichen", militärischen und finanziellen Stärke stand, wie schon 1905 in einem redaktionellen Artikel der Zeitung *Daehan Maeil Sinbo* 大韓每日申報 dargelegt wurde. Sie bewirkte, daß sich die Koreaner ihrer eigenen, z.T. folkloristischen Wurzeln und besonders auch ihrer Geschichte insgesamt bewußt wurden (Lee 1978a; Lee 1978b).

Dangun ist ein durchgehendes Thema in den koreanischen Diskursen um die eigene Identität. Die Intellektuellen verwendeten den Mythos auf drei Arten zum Zweck der Selbstbehauptung: territorial, kulturell und religiös. Der einflußreiche Journalist und Historiker Sin Chaeho 申采浩 (1880–1936) ging von einer Blutsverwandtschaft aus, die das Volk der Koreaner seit Dangun verband. Er verlegte in seinen historischen Werken den Geburtsort Danguns kurzerhand in die Mandschurei und verband damit territoriale Ansprüche der Nachkommen Danguns auf dieses Gebiet (Schmid 1997). In seinem bekannten Essay „Doksa sillon" 讀史新論 [Neue Betrachtungen zum Studium der Geschichte] von 1908 betrachtete er die Buyeo 扶餘 aus dem Nordosten der Mandschurei, die er zu den sechs ursprünglichen Ethnien der „östlichen Reiche" (*Dongguk* 東國) zählte, als direkte „Nachkommen von Dangun" (檀君子孫) und bezeichnete sie deswegen als ein geheiligtes Volk (Sin, Chaeho 1979: 474, 478). Im gleichen Essay erklärte Sin die Geschichte erstmals als Geschichte des koreanischen Volkes (*minjok* 民族), die er der dynastischen Geschichte vorzog. Die Geschichte des Volkes (*minjoksa* 民族史) sei gleich der des Staates Korea (*guksa* 國史) (Sin, Chaeho 1979: 471; Em 1999).

Choe Namseon 崔南善 (1890–1957), ein weiterer einflußreicher Journalist und Historiker, leitete oder vielmehr erfand in den 1920er Jahren mit pseudo-wissenschaftlichen, insbesondere linguistischen Mitteln, basierend auf der Silbe *baek* 白 (weiß), die in vielen koreanischen Bergnamen enthalten ist (so auch dem Taebaek-Berg sowie dem Baektu-Berg 白頭山, den Choe mit dem Taebaek-Berg gleichsetzte und als Geburtsort Danguns bezeichnete), die religös-spirituelle Baek-Kultur, deren Zentrum Korea war. Choe bezeichnete diese Kultur auch als Balk- oder, angelehnt an die Alternativbezeichnung für den Baekdu-Berg als Bulham-Berg, als Bulham-Kultur (*Bulham munhwa* 不咸文化) (Choe, Namseon 1974: 43–76). Choe teilte die historisch-territorialen Vorstellungen von Sin Chaeho und erklärte Japaner, Mongolen und Türken als ehemals zu dieser Kultur

zugehörig (Allen 1990: 796–800; Hyung 2000: 66–68). Beide entsprachen mit ihrer Interpretation dem damaligen Verlangen nach Autonomie und Stärke.

Na Cheol 羅哲 (1864–1916) gründete eine nationalistische Religion, die gegen Japan gerichtet war. Die Schriften zur ihrer Gründung hatte er angeblich in zwei mystischen Begegnungen von jeweils einem Mann erhalten, von denen der letztere Dangun selbst gewesen sein soll (Jorganson 1996: 299–300). In der Daejonggyo-Religion (大倧教) werden Dangun und seine Eltern als Gottheiten angebetet (Ch'oe, Lee und Bary 2000: 298, 331). Der Schlüsselbegriff der Interpretationen war erneut der des Volkes (*minjok*), ein Begriff, der sich unmißverständlich auf die als „rein" verstandene Gruppe der Koreaner bezog.

Um die Jahrhundertwende wurde in Korea das praktische Leben von den Japanern kontrolliert, so daß sich keine Gewohnheit des Ritus entfalten konnte. Die Japaner verfolgten Na Cheol, der im Exil Selbstmord beging, und seine Anhängerschaft, die gezwungen war, ihr Exil weiter in die Mandschurei zu verlegen. Auch die Archäologie wurde in Korea ausschließlich von Japanern betrieben. So versuchten etwa die bekannten Gelehrten Torii Ryūzō 鳥居龍藏 (1870–1953) oder Shiratori Kurakichi 白鳥庫吉 (1865–1942), den Ursprung der Koreaner auf die primitiven Tongyi 東夷 oder auf mandschurische Wurzeln zurückzuführen, um mit Hilfe der Evolutionstheorie ihre Rückständigkeit zu belegen und den Untergang des koreanischen Volkes vorauszusagen – eine Behauptung, die der politischen Legitimation ihrer Annexion von Korea diente (Hyung 1994: 28). Zusammenfassend wurden im japanischen Diskurs zu dieser Zeit unter den von Hatada Takashi 旗田巍 behandelten Argumentationsformen neben der Rückständigkeitsthese noch die These des gemeinsamen Ursprungs von Japanern und Koreanern (*Nissen dōsoron* 日朝同祖論) und die des übermächtigen Einflusses der chinesischen Zivilisation behandelt, der verhindert habe, daß die Koreaner sich einzigartige Eigenschaften aneigneten (Hyung 2000: 36; Hatada, Takashi 1966, 1969a, 1969b, 1981). Vor diesem Hintergrund ist die Betonung des Begriffs des „Volkes" in den Diskursen koreanischer Intellektueller zu sehen, die besonders eine Selbstbehauptung gegen die japanische Geschichtsschreibung darstellt. Die Intellektuellen konnten dabei auf in der koreanischen Tradition schon „Vorhandenes" zurückgreifen, wie Yuns umfangreiche Sammlung von Quellen zu Dangun ab dem 13. Jahrhundert zeigt (Yun, Iheum *et al.* 2001).

Die „Entdeckung" des Grabes von Dangun

Während in China das Grab des Gelben Kaisers früh lokalisiert und durch die Gewohnheit des Ritus im Bewußtsein präsent gehalten wurde, mußte

Dangun in Nordkorea durch ein Grab erst in die historische Wirklichkeit befördert werden. Dangun tauchte erst am 28.9.1993 aus seinem mythologischen Schlaf auf, als Gim Ilseung 金日成 (1912–1994) das kurz zuvor in der Nähe von Pyeongyang angeblich entdeckte Grab Danguns inspizierte. Am 2.10.1993 veröffentlichte die Akademie der Sozialwissenschaften (Sahoe Gwahakweon) in der Parteizeitung *Rodong Sinmun* erstmals Einzelheiten zur Entdeckung des Grabes, die nicht zuletzt durch Fotos des Skelettes von Dangun und seiner Frau „dingfest" gemacht werden sollte (zit. nach NKQ Spring 1993: 33). Am 12. und 13. Oktober des gleichen Jahres wurde eine Konferenz abgehalten, auf der nordkoreanische Wissenschaftler zum Thema Dangun und dem angeblich von ihm gegründeten Staat des Alten Joseon in 15 Vorträgen, die sukzessiv in *Rodong Sinmun* und Anfang 1994 in einem Aufsatzband zusammen mit vier weiteren Beiträgen erschienen, Stellung bezogen (Jorganson 1996: 273–274; Gim, Gibong und Jeon Sonyeo 1994).

Intention und Adressaten des offiziellen Diskurses

Aus den Aufsätzen, die hier als Grundlage der Analyse des offiziellen Diskurses dienen, lassen sich neben deskriptiven archäologischen Informationen zum Ausgrabungsfund im wesentlichen fünf Themen ausmachen: die historischen Quellen zu Dangun, die Religion und religiösen Bräuche zu Dangun, Pyeongyang als Hauptstadt, das Volk der Koreaner, sowie ein Artikel zur japanischen Besatzungszeit. Sie stecken das Bedeutungsfeld ab und weisen auf die Intentionen dieses vermeintlichen Fundes hin.

In der eingehenden wissenschaftlichen Beweisführung zu den Grabfunden wird nicht nur versucht, die Existenz Danguns zu belegen. Vielmehr gibt sich Nordkorea den Anstrich einer modernen Nation, die nach den neuesten wissenschaftlichen Methoden vorgeht. So wird die Elektronenspinresonanzmethode zur Bestimmung des Alters der gefundenen Knochen besonders hervorgehoben und dem Leser detalliert vorgerechnet (Gim, Gyogyeong 1994: 33). Implizit wird so ein nachträglicher Sieg gegen die „japanischen Imperialisten" errungen, die nach Ansicht von Pak Sihyeong versucht hatten, Dangun aus dem nationalen Gedächtnis zu löschen (Pak, Sihyeong 1994: 83). Der Fund beweist auch die „Richtigkeit" der Ideologie der „Autonomie" (*juche* 主體), ein angeblich in den 1950er Jahren von Gim Ilseong geschaffenes indigenes Denksystem, das heute den Platz des Marxismus-Leninismus eingenommen hat (Göthel 1996: 21). In Abgrenzung zur Sowjetunion und der VR China wird *Juche* als Höhepunkt der ideologischen Entwicklung dargestellt. Während in der Verfassung von 1972 *Juche* noch als kreative Anwendung des Marxis-

mus-Leninismus auf die besonderen Bedingungen Koreas bezeichnet wurde, entfällt die Referenz auf den Marxismus-Leninismus in der revidierten Verfassung von 1992, in der die Demokratische Volksrepublik Korea (DPRK) als ein *Juche*-Land ausgewiesen und die Koreanische Arbeiterpartei (WPK) in ihren Aktivitäten von der *Juche*-Idee Gim Ilseongs geleitet wird (Kihl 1994: 143). Diese Ideologie ist eine Antwort auf die Suche nach der koreanischen Identität, die aus dem Legitimitätsverlust durch die Abhängigkeit vom Ausland bei der Gründung des koreanischen Staates und Gim Ilseongs Niederlage im Koreanischen Krieg resultiert (Kihl 1994: 146). Sie gilt den Wissenschaftlern als leitende Methode und führt zur Entdeckung des Grabes (Sahoe Gwahakweon 1994: 12). Zum anderen ist *Juche* der indigene Ausdruck und die Fortführung der traditionellen Denkweisen, die Nordkorea und im besonderen Gim Ilseong in die Kontinuität einer langen Tradition stellen.

Mit der allgemein als fingiert betrachteten Entdeckung des Grabes und dem folgenden Diskurs wird die Kontinuität einer 5000 Jahre währenden Geschichte der koreanischen Nation konstruiert. Die Kontinuität ist kulturell zu verstehen, wie aus der unterschiedlichen Interpretation der historischen Quellen (Ri, Junyeong 1994; Gim, Byeongnyung 1994) oder dem angeblichen Fund einer dem Han'geul verwandten Schrift, die Ryu Ryeol in seinem Aufsatz analysiert (Ryu, Ryeol 1994: 93, 96–97), deutlich wird – ein Vorgehen, das an die Versuche von westlichen Linguisten erinnert, genetische Daten von menschlichen Fossilien in Afrika durch linguistische zu ergänzen. Nordkorea sucht hier abermals sein wissenschaftliches Vorgehen erfolgreich zu bestätigen, indem es die Schrifttafel gleich mitliefert, während sich die westlichen Forscher aus Mangel an konkreten linguistischen Daten auf unsicherem Terrain bewegen (Ruhlen 1996).

Die konstruierte Kontinuität ist sowohl biologisch als auch lokal aufzufassen. Es wird wiederholt von Blutsverwandtschaft (*hyeoryeonjeok gongtong*) oder einer Blutlinie (*han pijul*) gesprochen (etwa Sahoe Gwahakweon 1994; Cheon, Yeongnyul 1994). Die Blutsverwandtschaft und die daraus abgeleitete These des homogenen Volkes (*danil minjok*) der Koreaner, die schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Mittelpunkt stand, sucht Jang Ujin darüber hinaus morphologisch zu unterfüttern. So glaubt er an früher in der Nähe von Pyeonyang ausgegrabenen menschlichen Fossilien, wie etwa dem 1980 entdeckten sogenannten Mandalmenschen (*Mandal saram*), eindeutig koreanische Gesichtszüge wiederzuerkennen, wie die hohen Wangenknochen oder die gerade Stirn (Jang, Ujin 1994: 145). Jang kommt zu der Schlußfolgerung, daß das Blut bzw. die Blutsbande der Koreaner, obwohl sie mit anderen Völkern in Verbindung kamen, vergleichsweise resistent gegenüber einer Vermischung

geblieben sind (Jang, Ujin 1994: 146–147). Wie schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts bleibt „*minjok*" – gelegentlich wird auch von „Nachkommenschaft" (*gyeorye*) gesprochen – der zentrale Begriff, der zugleich biologisch und kulturell konnotiert ist. Der biologisierte Begriff der Rasse (*injong*) findet hingegen wenig Verwendung.

Es ist sehr bedeutend für den Diskurs, daß das Grab in Pyeongyang gefunden wurde. Gang Insuk, der Leiter des geschichtswissenschaftlichen Instituts, hatte schon drei Monate vor der Entdeckung des Grabes Pyeongyang als die Wiege der koreanischen Nation bezeichnet (NKQ Summer/Fall 1993: 54–55). Pyeongyang wird daraufhin wiederholt als Hauptstadt der ersten koreanischen Nation hervorgehoben (Seok, Kwangjun 1994; Hyeon Myeongho 1994; Jang, Ujin 1994 u.a.). Dies impliziert gleichzeitig, daß Pyeongyang bis heute kulturelles und politisches Zentrum der Koreaner in Nord, Süd und Übersee geblieben ist. So wird eine lokale Kontinuität geltend gemacht, die bis in das heutige Nordkorea andauert. Pyeongyang ist als Wiege des koreanischen Volkes (Jang, Ujin 1994: 145) sowie, im Widerspruch zu der These, die Afrika als Wiege der Menschheit betrachtet (Ruhlen 1996), als ein Ursprungsort der Menschheit konnotiert (Jang, Ujin 1994: 142). Zugleich nimmt hier eine Zivilisation ihren Anfang, da Dangun als der Begründer des ersten Nationalstaates und eines ethischen Zeitalters repräsentiert wird (Sahoe Gwahakweon 1994: 8). Aus diesem Grund wird Dangun im ersten Leitaufsatz der Akademie für Sozialwissenschaften vom 2.10.1993 sogar in die Tradition des größeren Nachbarn China eingereiht und den weisen drei Herrschern und fünf Kaisern (ch. *sanhuang wudi*, kor. *samhwang oje* 三皇五帝) als ebenbürtig hinzugerechnet. Mitunter wird gar von den vier Herrschern und sechs Kaisern (*sahwang yukje* 四皇六帝) gesprochen (Sahoe Gwahakweon 1994: 8), so daß Dangun hier eine Doppelrolle zukommt.

Gang Insuk resümiert in der englischsprachigen *People's Korea* in vier Punkten den Beweis für die Historizität des Mythos Danguns, von denen der letzte Punkt, die Existenz des Grabes, entscheidend ist. Die anderen drei Punkte, nach denen der Mythos die Situation der Zeit richtig reflektiert, aufgrund einer tatsächlich existierenden bekannten Person geschaffen wurde und den Schriften über Dangun im *Weishu* 魏書 [Buch der Wei] und der *Kogi* 古記 [Aufzeichnungen des Altertums] ähnlich ist, erscheinen dagegen hypothetisch (NKQ Spring 1993: 38). Gang Insuk hatte 1987 noch behauptet, daß Dangun als Mythos zu bewerten sei, der nach der Gründung des Alten Joseon entstanden sei (Jorganson 1996: 285). Auch in der Bewertung des Dangun-Mythos an sich wird eine Kehrtwende deutlich, die sich im Vergleich zu einer Untersuchung zum Alten Joseoun zeigt, die die Akademie der Sozialwissenschaften 1977 herausgab. In dieser Studie finden Dangun oder der Mythos nicht einmal Erwähnung,

und in kommunistischer Manier werden die archäologischen Funde der Epoche vom gesellschaftlichen Klassenstandpunkt aus betrachtet (Choe, Raekseon und Ri Ranu 1977). Nach den im Aufsatzband angeführten Zitaten von Gim Jeongil 金正一 (1942/1941?–) hingegen illustriert der Mythos zum einen das Stadium der Auflösung der primitiven Gesellschaft und den Eintritt in die Klassengesellschaft (Gang, Insuk 1994: 52) und enthält zum anderen trotz der „Ungereimtheiten" Informationen zur Lebensweise der Alten Joseon. (Hier sei daran erinnert, daß der Mythos von Iryeon erst im 13. Jahrhundert n. Chr., d.h. ca. 4000 Jahre nach der Zeit der Alten Joseon, entstanden ist (Sin, Guhyeon 1994: 71).) Trotz der unterschiedlichen Betrachtungsweisen hebt schon diese frühe Studie die Autonomie Koreas hervor, indem in der Einleitung das Alte Joseon als erste Klassengesellschaft in der Geschichte der Menschheit bezeichnet und ihr unter den fernöstlichen Kulturen ein gesonderter Platz eingeräumt wird (Choe, Raekseon und Ri Ranu 1977: 3).

Aus der angeblichen Entdeckung des Dangun-Grabes und dem damit verbundenen Deutungsrahmen erwachsen ein lokaler und personeller Führungsanspruch, der im ideologischen Leitartikel sowie in den Aufsätzen explizit oder implizit ausgedrückt wird. Gim Ilseong tritt als rechtmäßiger Verwalter des koreanischen Erbes auf. In den Aufsätzen wird er als derjenige gefeiert, der den Koreanern durch den Grabfund, der Dangun als historische Person verifiziert, ihre 5000jährige Geschichte zurückgibt und mit der Bestätigung des Beginns der Alten Joseon eine ebenso lange Blutlinie herstellt. Gleichzeitig tritt sein Sohn Gim Jeongil als Teilhaber und späterer Erbe dieser Position auf. Dies bestätigt sich durch den zweiten Aufsatz von Cheon Yeongnyul mit dem Titel „Die Unterweisungen des großen Führers Gim Ilseong in bezug auf Dangun sowie das Alte Joseon sind Leitprinzipen, die Möglichkeiten zu einem neuen Wendepunkt in der Geschichtsforschung eröffnen", erschienen am 13.10.1993 in *Rodong Sinmun*, der gewissermaßen den ideologischen Bedeutungsrahmen zur angeblichen Entdeckung des Grabes bietet. Hier heißt es gleich am Anfang:

> Unter der Leitung des großen Führers Genosse Gim Ilseong und des geliebten Führers Gim Jeongil wurde kürzlich das Grab Danguns ausgegraben, und durch Dangun wird die Begründung unseres Staates bestätigt, so daß die seit 5000 Jahren bestehende nationale Geschichte neu erklärt und systematisiert werden kann. (Jeon, Yeongnyul 1994: 13)

Außerdem wird Gim Jeongil in den einleitenden Sätzen im Aufsatzband zu Dangun ebenso oft zitiert wie Gim Ilseong.

Neben Pyeongyang als Zentrum des koreanischen Volkes spielt lokal ebenfalls der Baekdu-Berg, seit Beginn des 20. Jahrhunderts als Geburts-

ort Danguns im koreanischen Bewußtsein verankert, eine Rolle in der Symbolik und in den Diskursen der Selbstbehauptung Nordkoreas oder vielmehr der Person Gim Ilseongs (Hyung 2000: 58–59). Der Baekdu-Berg, der Anfang der 1970er Jahre kaum erwähnt wurde, ist eine wichtige Station in der jüngeren Historiographie Nordkoreas, nach der er angeblich Ausgangspunkt für die anti-japanischen Guerilla-Aktivitäten Gim Ilseongs in der Mandschurei war. In dieser Zeit reflektierte Gim auch erstmalig über den Nationalismus, Sozialismus und *Juche*, die Basis des nordkoreanischen Staates. So saß auch Gim Jeongil, der Sohn und auserwählte „Thronfolger", nicht ohne Grund 1971 fischend am Fuße des Baekdu-Bergs und dachte über die Zukunft der Nation nach, dargestellt und kommentiert in der Propagandazeitschrift *Korea Today* vom Februar 1994 (Armstrong 1995: 1). Die Kontinuität der Tradition und die Verbundenheit des Vaters mit der originären koreanischen Tradition wird mit diesem Bild an den Sohn weitergereicht. In einer offiziellen Biographie über Gim Jeongil wird der Baekdu-Berg sogar als sein Geburtsort angegeben (Tak, Jin, Kim Gang Il und Pak Hong Je 1985: 9). Augenzeugen zufolge soll er dagegen in Biyak auf russischem Territorium geboren sein (Kihl 1994: 156).

Die Frage nach der Inklusion und Exklusion in die Nachkommenschaft Danguns, die in China im Falle des Gelben Kaisers eine bedeutende Rolle spielt, entfällt, da die selbst schon wieder mythologisierte Homogenität des koreanischen Volkes sowie die Einzigartigkeit seiner Zivilisation seit Beginn des 20. Jahrhunderts in Nord- und Südkorea gleichermaßen fest im Bewußtsein verankert ist (Hyung und Tangherlini 1998: 3–4). So geht es im Diskurs vor allem darum, festzustellen, wer der rechtmäßige Erbe und Vertreter der koreanischen Nation ist. Vor einem territorialem Anspruch auf die Mandschurei, den Sin Chaeho noch vertreten hatte, schreckt Gim Ilseong vermutlich aus Furcht vor dem mächtigeren China zurück (Jorganson 1996: 303). Dennoch klingt dieser Anspruch an, wenn im ersten Kapitel von der Glorie des mächtigen Staates des Alten Joseon die Rede ist, der bis an die Grenzen der Demarkationslinie der chinesischen Mauer herangereicht haben soll (Sahoe Gwahakweon 1994: 5). Jorganson weist darauf hin, daß Jeon Yeongnyul und Seok Gwangjun auf der Konferenz dezidiert frühere Meinungen revidieren, nach denen Liaodong und nicht Pyeongyang das Zentrum der koreanischen Kultur bildet (Jorganson 1996: 303).

Im Diskurs um die Ausgrabung geht es, zunächst an die eigenen Staatsbürger gerichtet, darum, die Kontinuität und Fortführung der Tradition durch Gim Ilseong zu behaupten und die Übergabe dieses Erbes an Gim Jeongil weiter vorzubereiten. Selbst in Zeiten von internationaler Isolation und ökonomischen Schwierigkeiten konnte der Staatsbürger

sich vor dem Hintergrund dieses Diskurses als Teil einer glorreichen und langlebigen Tradition fühlen, deren Führer Gim Ilseong und später Gim Jeongil sein würden. Der Diskurs wird wiederholt an die „70 Millionen Landsleute" gerichtet, zu denen die Südkoreaner als Teil der Nation immer mitgerechnet werden, und ruft dazu auf, sich im Kampf für die Wiedervereinigung zu verbünden. Weitere Adressaten, die besonders im ersten Leitaufsatz vom 2.10.1993 implizit angesprochen werden, sind die Südkoreaner, hier als der anderen politischen Einheit zugehörig, und die Überseekoreaner. Es wird angesichts des gemeinsamen Urahns Dangun gefordert, alle religiösen, politischen und wirtschaftlichen Unterschiede zu überwinden (Sahoe Gwahakweon 1994: 12). So soll hier insbesondere die rechtmäßige Verwaltung des koreanischen Erbes, geistig wie materiell, und damit der wiedervereinigten koreanischen Nation behauptet werden.

Aus der schmerzlichen Erfahrung mit Japan, die im Selbstverständnis beider Teile Koreas nach wie vor eine Rolle spielt, und der erneuten „postkommunistischen" Isolation heraus, scheint das Bedürfnis Nordkoreas erwachsen zu sein, die Autonomie des koreanischen Volkes aufgrund seiner langen Tradition und seiner Durchsetzungsfähigkeit gegenüber äußeren Mächten in der Geschichte zu betonen. So ist die Selbstbehauptung auch an das Ausland außerhalb der koreanischen Nation gerichtet, das weiterhin das eigentliche Feindbild darstellt. Hart kommt in seiner Analyse von nordkoreanischen Ethiklehrbüchern aus der Zeit von 1986 bis 1991 zu einem ähnlichen Ergebnis, nach dem das nationale Andere vor allem in den USA und der ehemaligen Kolonialmacht Japan gesehen wird (Hart 1999: 68–93). Einer Entscheidung der Obersten Volksversammlung vom Dezember 1993 zufolge soll die Arbeit an der richtigen Aufnahme und Entwicklung des kulturellen Erbes weiter vorangetrieben werden. Zweifellos an den politischen Adressaten Südkorea und insbesondere an die westlichen Länder gerichtet, wird betont, daß das nationale Erbe gegen die Infiltration durch sogenannte bürgerliche Ideologie und Kultur zu schützen sei (NKQ Summer/Fall 1993: 55).

Zum besonderen politischen Hintergrund

Es steht zu vermuten, daß sogar der Zeitpunkt der Entdeckung des Dangun-Grabes bewußt gewählt wurde, denn nach nordkoreanischen Aufsätzen zu urteilen, gab es zuvor schon Hinweise auf die Grabstätte (Ri, Junyeong 1994: 44; Pak, Jinuk 1994: 28). Seit den 1990er Jahren verschlechterte sich die wirtschaftliche Lage stetig, da Nordkorea von der VR China sowie der Sowjetunion keine politisch motivierten Vergünstigungen mehr erhielt. Die Einfuhr von Erdöl aus der Sowjetunion redu-

zierte sich etwa um 90%. Es kam zu einer Lebensmittelverknappung, so daß von offizieller Seite die Devise ausgegeben wurde, zwei Mahlzeiten am Tag seien ausreichend (Kindermann 2001: 598). Nach einer vorübergehenden Entspannung – am 13.12.1991 wurde ein „Abkommen über Aussöhnung, Nichtangriff, Zusammenarbeit und Austausch zwischen dem Norden und dem Süden" geschlossen, das am 20.1.1992 durch eine gemeinsame Erklärung über die Entnuklearisierung der koreanischen Halbinsel ergänzt wurde (Kindermann 2001: 599) –, herrschte 1993 und 1994 zwischen Nord- und Südkorea ein eisiges Klima. Es begann mit der Weigerung Nordkoreas, Inspektoren der Internationalen Atom- und Energiebehörde ausreichend Zutritt zu den nuklearen Produktionsstätten zu gewähren, wie die Behörde Anfang August und am 27.9.1993 dann auch öffentlich feststellte (McCann 1997: 143, 148). Nordkorea drohte zeitweilig sogar ganz aus dem Atomwaffensperrvertrag auszusteigen und forderte den Rückzug der USA aus Südkorea. Im März 1994 kam der Nord-Süd-Dialog in Panmunjeom zum Erliegen (Kindermann 2001: 600; McCann 1994: 156). Vor diesem Hintergrund scheint der in den Aufsätzen wiederholt geäußerte Appell an das Zusammengehörigkeitsgefühl der Koreaner und zum Kampf für die Wiedervereinigung einem Schlachtruf gleichzukommen, denn gleichzeitig drohte Gim Ilseong in dieser Zeit, Seoul „in ein Flammenmeer" zu verwandeln (Kindermann 2001: 600).

Mit der Verlegung des Grabes an eine geomantisch geeignetere Stelle, ein für die Zukunft seiner Herrschaft durchaus riskantes Unternehmen, bewies Gim Ilseong, daß er neben seiner politischen Macht auch die Macht des Schicksals in seinen Händen hielt (Linton 1997: 92–93). Die Pläne zu Veränderungen des Grabes bewilligte Gim Ilseong noch zwei Tage vor seinem Tod (Jorganson 1996: 284), gewissermaßen schon aus dem Jenseits heraus.

Zusammenfassung

Es zeigt sich, daß die VR China und Nordkorea trotz der gemeinsamen Wurzeln ihres politisch-ökonomischen Systems und ähnlicher traditioneller Wertvorstellungen den Diskurs um die Historisierung der Gründungsmythen auf unterschiedliche Weise zum Zweck der Selbstbehauptung instrumentalisiert haben. In Nordkorea mußte die historische Wirklichkeit des gemeinsamen Urahns Dangun in dem Ereignis der Entdekkung des Grabes erst neu geschaffen werden. In der VR China konnte auf die Gewohnheit des Ritus zurückgegriffen werden.

In beiden Staaten rückte die kommunistische Ideologie mehr und mehr in den Hintergrund. Vielmehr sollte eine Kontinuität zwischen der

Tradition und den gegenwärtigen Handlungen der politischen Machthaber hergestellt werden. Dabei geht es jedoch nicht um den Blick zurück in ein „goldenes Zeitalter". In der VR China dient die Erzeugung von Kontinuität dem Ziel, das artifizielle Gebilde einer Ethnie von Chinesen, die ursprünglich aus mehreren Völkern bestand, unter dem ideologischen Begriff des „chinesischen Volkes" zu vereinen und mit dem Begriff des chinesischen Staates zur Deckung zu bringen. Dieses Bemühen kommt in dem politisch gefaßten Konzept der *„Zhonghua minzu"* zum Ausdruck. Nicht die Historisierung des Gelben Kaisers steht im Mittelpunkt, sondern die Historisierung einer Kultur dieser neu geschaffenen „Ethnie", die alle Teilkulturen in sich aufnimmt. In China dient dieses Konstrukt innenpolitisch dazu, die eigene Bevölkerung einschließlich der Minderheiten wieder stärker an das eigene Land und mehr noch an die Politik der Partei zu binden. Trotzdem bleibt hinter den lediglich oberflächlichen Homogenisierungsversuchen und der Konstruktion eines chinesischen Staatsvolkes ein verdeckter Führungsanspruch der sich als Mehrheit verstehenden Han gegenüber den „nationalen Minderheiten" bestehen.

In Nordkorea muß die Homogenität des Volkes nicht konstruiert werden, da sie seit Beginn des 20. Jahrhunderts von Süd- wie Nordkorea gleichermaßen als gegeben angenommen wird. Für Nordkorea ist der Begriff des „Volkes", der im historischen Kontext gegen den Feind Japan gebildet wurde, identisch mit den Grenzen eines wiedervereinten Korea. Der Diskurs um die Historisierung von Dangun geht besonders darauf aus, eine Blutlinie herzustellen, an deren Ende implizit Gim Ilseong als Herrscher und Erbe Danguns steht. Dies ist als ein Schachzug zu werten, der von der schwierigen innenpolitischen Lage ablenken und damit die Herrschaft Gim Ilseong legitimieren und die „Thronfolge" Gim Jeongils vorbereiten sollte.

Nordkorea ist mit seinem Personenkult um Gim Ilseong einzigartig. Selbst in anderen kommunistischen Staaten, wie in der Sowjetunion unter Stalin oder in der VR China unter Mao, wurde dieser Kult nie in dem Ausmaße betrieben, daß die Führungsperson und seine Familie in direkten Zusammenhang mit einer mythologischen Person gebracht wurde. Auch Mao, der schon zu Lebzeiten Objekt eines Personenkults war, welcher jüngst eine kleine Wiederbelebungswelle erlebt, wurde in keine direkte verwandtschaftliche Verbindung zum Gelben Kaiser gestellt. In der VR China bleibt der Führungsanspruch abstrakt an die politische Elite und die Zentralregierung gebunden.

In beiden Ländern wird zur Herstellung und Absicherung der Kontinuität neben einer kulturhistorischen Argumentation auch eine paläoanthropologische verwendet. In China werden beide Argumentationen separat voneinander betrachtet, während in Nordkorea der Anspruch der

Blutsverwandtschaft des koreanischen Volkes mit der kulturhistorischen Kontinuität zusammenfällt. Im nordkoreanischen Diskurs der 1990er Jahre wird der Staat bzw. der staatliche Führungsanspruch in einem Atemzug mit der Ethnie genannt. So taucht in dem zitierten Aufsatzband an einigen prominenten Stellen der Ausdruck *„aeguk aejok"* (das Vaterland lieben und das Volk lieben) auf (etwa Sahoe Gwahakweon 1994: 12; Jang, Ujin 1994: 141). In China dagegen wird das kulturell diverse Volk auf die „Metakultur" des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers eingeschworen. Das Bindeglied bildet der Patriotismus, der es nach Ansicht von Giesen/Junge im Gegensatz zum Nationalismus, welcher ein relativ homogenes Publikum voraussetzt, leichter ermöglicht, ein anonymes differentes Publikum unter dem Banner des moralischen Handelns, hier vergleichbar mit den rituellen Handlungen am Grab des Gelben Kaisers, zu vereinigen (Giesen und Junge 1991: 273–277).

Nach außen treten sowohl die VR China als auch Nordkorea als die rechtmäßigen Verwalter des kulturhistorischen Erbes auf. Gegenüber den Chinesen in Taiwan, Hong Kong, Macao und Übersee soll eine Führungsposition in der Verwaltung der Tradition etabliert werden. Ebenso beharrt Nordkorea auf dem Führungsanspruch für alle Koreaner, indem es Pyeongyang als Zentrum der Nation zum konstitutiven Teil der Kontinuität macht. Gegenüber dem regionalen Publikum, Japan, China bzw. Korea, vertreten beide Anciennitätsargumente, die sich schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts herausbildeteten, und die – wie auch der Fall des japanischen Archäologen Fujimura Shin'ichi 藤村信一 aus dem Jahr 2000 zeigt, der archäologische Funde fälschte (*The Asahi Shimbun*, 9.10.2001) – noch heute von Bedeutung sind, um ihre kulturelle Überlegenheit zu unterstreichen. Das geomantische Argument verleiht den politischen Eliten, auch innenpolitisch, symbolisch den Anstrich von Legitimität. Für ein westliches Publikum wird jeweils die Besonderheit als „Hochkultur" herausgestellt und mit den Mitteln der „Wissenschaft" bestätigt, sei es archäologisch mit der Entdeckung des Dangun-Grabes oder durch die Eröffnung eines neuen „Forschungsgebietes" der „Kultur des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers".

In beiden Fällen legten die Gelehrten des Landes den Grundstein zur Konstruktion der nationalen Identität schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Zu dieser Zeit wurden der Gelbe Kaiser und Dangun, als historische Personen oder Mythen, in die nationale Symbolik integriert und zur Einigung des Volkes vereinnahmt. Die Teilnehmer des Diskurses in Nordkorea griffen mit Dangun als historischer Person auf die Kolonialzeit zurück. Der Baekdu-Berg als Geburtsort Danguns gehört zumindest seit den 1970er Jahren zum Inventar der nordkoreanischen Ethnosymbolik. Im kolonialisierten Korea wurde die Ethnizität und die Homogenität

des koreanischen Volkes betont, während der Staat in den Hintergrund trat. Schon vorher waren Dangun und der Gelbe Kaiser im kulturellen Gedächnis Chinas und Koreas präsent, wie die Quellensammlung zu Dangun und die Position des Gelben Kaisers in der konfuzianischen Vorstellung von den drei Herrschern und fünf Kaisern beweisen. Im Selbstbehauptungsdiskurs seit Beginn des 20. Jahrhunderts wurde der Deutungsrahmen, in dem sich die Interpretationen beider Gestalten bewegten, entscheidend verändert und an die neue politische Situation in einer von Nationalstaaten geprägten Welt angepaßt und funktionalisiert.

Literaturverzeichnis

Allen, Chizuko T. (1990): Northeast Asia Centered Around Korea: Ch'oe Namsŏn's View of History. In: *The Journal of East Asian Studies* 49, 4, S. 787–806.

Anderson, Benedict R. (1991): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* 2nd ed. London: Verso.

Antoni, Klaus (1988): Mythos und Ideologie im nationalsozialistichen Deutschland und im kaiserlichen Japan der frühen Shōwa-Zeit. In: ders., Peter Pörtner und Roland Schneider (Hg.): Referate des VII. Deutschen Japanologentages in Hamburg 11.–13. Juni 1987. *Mitteilungen der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, 111, S. 38–51.

Armstrong, Charles K. (1995): Centering the Periphery: Manchurian Exile(s) and the North Korean State. In: *Korean Studies*, 19, S. 1–16.

Beijing Time (6.4.2002): Chinese Swarm to Remember Common Ancestory. http://english.peopledaily.com.cn/200204/06/eng20020406_93565.shtml (gefunden am 6.4.2002).

Billeter, Térence (1998): Un Ancêtre Légendaire au Service du Nationalisme Chinois. In: *Perspectives Chinoises*, 4, S. 46–53.

Birrell, Anne (1999): *Chinese Mythology: An Introduction.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Bourdieu, Pierre (1999): Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field. In: Steinmetz, George (Hg.): *State/Culture: State-formation after the Cultural Turn.* Ithaca: Cornell University Press.

Chang, Hao (1971): *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890–1907.* Cambridge/Mass.: Harvard University Press.

Chen, Zhili 陳至立 (1998): Ba youxiude yanjiu chengguo xiangei renmin: daixu 把優秀的研究成果獻給人民：代序 [Die großartigen Forschungsergebnisse dem Volk darbieten: Statt eines Vorwortes]. In: Shanghai Yan Huang Wenhua Yanjiuhui (1998), S. 1–5.

Cheon, Yeongnyul (1994): Widaehan suryeong Gim Ilseong dongji kkeseo Dangun mit Gojoseon gwa gwallyeon hayeo hasin gyosineun ryeoksa yeongu eseo saeroun cheonhwa ui gyekireul yeoreo noheun gangnyeongjeok jichim [Die Unterweisungen des großen Führers Gim Ilseong in bezug auf Dangun sowie das Alte Joseon sind Leitprinzipen, die Möglichkeiten zu einem neuen Wendepunkt in der Geschichtsforschung eröffnen]. In: Gim, Gibong und Cheo Sonyeo (1994), S. 13–20.

China Aktuell (Mai 1991): Gedenktage für Patriotische Erziehung, S. 268.

Choe, Namseon (1974) [1927]: Bulham munhwaron [Abhandlung zur Bulham-Kultur]. In: Goryeo Daehakgyo Aseamunje Yeonguseo (Hg.): *Yukdang Choe Namseon jeonjip* [Choe Namseons Gesamtwerk]. Seoul: Hyonamsa, S. 43–76.

Choe, Raekseon und Ri Ranu (1977): *Gojoseon munje yeongu ronmunjip* [Studien zum Alten Joseon]. Pyeongang: Sahoe Gwahak Chulpansa (Nachdruck 1995, Busan: Gwahak Baekgwa Sajeon Chulpansa).

Ch'oe, Yŏng-ho, Peter H. Lee und W. Theodore de Bary (Hg.) (2000): *Sourcebook of Korean Civilization*. Vol. 2: *From the Sixteenth to the Twentieth Centuries*. New York: Columbia University Press.

Chow, Kai-wing (1997): Imagining Boundaries of Blood: Zhang Binglin and the Invention of the Han Race in Modern China. In: Dikötter, Frank (1997b), S. 34–52.

Dikötter, Frank (1997a): Racial Discourse in China: Continuities and Permutations. In: ders. (1997b): *The Construction of Racial Identities in China and Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, S. 12–33.

Dikötter, Frank (Hg.) (1997b): *The Construction of Racial Identities in China and Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Em, Henry H. (1999): Minjok as a Modern and Democratic Construct: Sin Ch'ae ho's Historiography. In: Shin, Gi-Wook und Michael Robinson (Hg.): *Colonial Modernity in Korea*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press, S. 336–361.

Fitzgerald, John (1995): The Nationless State: The Search for a National Modern Chinese Nationalism. In: *The Australian Journal of Chinese Affairs*, 33, S. 75–104.

Gang, Insuk (1994): Dangun ui chulsaeng gwa hwaldong [Leben und Wirken von Dangun]. In: Gim, Gibong und Jeon Sonyeo (1994), S. 49–55.

Ge, Jianxiong 葛劍雄 (1.12.2001): Zhonghua wenming: „duoyuan" yu „yiyuan" bu maodun 中華文明：“多源”與“一元”不矛盾 [Die chinesische Zivilisation: „Pluraler Ursprung" und „ein Anfang" sind nicht widersprüchlich]. In: *Wen Hui Bao* 文匯報 , S. 8.

Gellner, Ernest (1997) [1983]: *Nation and Nationalism*. Oxford: Blackwell.

Giesen, Bernhard und Kay Junge (1991): Vom Patriotismus zum Nationalismus. Zur Evolution der deutschen Kulturnation. In: Giesen, Bernhard (Hg.): *Nationale und kulturelle Identität: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 255–304.

Gim, Byeongnyung (1994): Dangun ui geonguk sasil eul jeonhan *Wiseo* [Die im *Buch der Wei* überlieferte Tatsache der Landesgründung durch Dangun]. In: Gim, Gibong und Jeon Sonyeo (1994), S. 64–69.

Gim, Gibong und Jeon Sonyeo (Hg.) (1994): *Dangun gwa Gojoseon e gwanhan yeongu* [Studien zu Dangun und dem Alten Joseon]. Pyeongyang: Sahoe Gwahak Chulpansa.

Gim, Gyogyeong (1994): Dangunneung eseo naon saramppyeo e daehan nyeondae cheugjeong gyeolgwa [Über die Resultate bei der Bestimmung des Alters der aus dem Dangungrab stammenden Knochen]. Gim, Gibong und Jeon Sonyeo (1994), S. 31–34.

Glaubitz, Joachim (1998): Auf dem Weg zur Weltmacht? Die VR China im Spannungsfeld von USA, Japan und Rußland. In: Herrmann-Pillath, Carsten und Michael Lackner (1998), S. 515–533.

Göthel, Ingeborg (1996): Juche and the Issue of National Identity in the DRPK of the 1960's. In: Park, Han S.: *North Korea: Ideology, Politics, Economy*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, S. 17–31.

Gu, Jiegang 顧頡剛 (1988): *Gu Jiegang Gushi bian lunwenji* 顧頡剛古史辨論文集 [Aufsätze zu Gu Jiegangs Abhandlungen zur Geschichte des Altertums]. Beijing: Zhonghua shuju.

Guo, Xuyin 郭緒印 (1998): Yan Huang wenhua yu taierzhuang dazhan: Jinian kang Ri zhanzheng shengli 50 zhou nian 炎黄文化與台兒莊大戰：紀念抗日戰爭勝利 50 周年 [Die Kultur des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers und die große Schlacht von Taierzhuang: Zum Gedenken an den 50. Jahrestag des Sieges über Japan]. In: Shanghai Yan Huang Wenhua Yanjiuhui (1998), S. 94–113.

Hart, Dennis (1999): Creating the National Other: Opposing Images in South and North Korean Education. In: *Korean Studies*, 23, S. 68–93.

Hatada, Takashi 旗田巍 (1966): *Chōsen nyūmon: Chōsen kenkyū no kadai* 朝鮮史入門：朝鮮研究の課題 [Einführung in die Geschichte Koreas: Themen der koreanischen Geschichte]. Tōkyō: Taihei.

Hatada, Takashi (1969a): *Nihonjin no Chōsenkan* 日本人の朝鮮観 [Japanische Ansichten über Korea]. Tōkyō: Keishō shobō.

Hatada, Takashi (Hg.) (1969b): *Shinpojiumu Nihon to Chōsen* シンポジウム 日本と朝鮮 [Symposium zu Japan und Korea]. Tōkyō: Keishō shobō.

Hatada, Takashi (1981): *Shin Chōsenshi nyūmon* 新朝鮮史入門 [Neue Einführung in die Geschichte Koreas]. Tōkyō: Ryūkei shosha.

Herrmann-Pillath, Carsten und Michael Lackner (Hg.) (1998): *Länderbericht China: Politik, Wirtschaft und Gesellschaft im chinesischen Kulturraum*. Schriftenreihe, 351. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

Hobsbawm, Eric und Terence Ranger (Hg.) (1994) [1993]: *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hyeon, Myeongho (1994): Gojoseon ui seonglip gwa sudo munje [Die Frage der Errichtung und der Hauptstadt des Alten Joseon]. In: Gim, Gibong und Jeon Sonyeo (1994), S. 56–63.

Hyung, Il Pai (1994): The Politics of Korea's Past: The Legacy of Japanese Colonial Archaeology in the Korean Peninsula. In: *East Asian History* 7, S. 25–48.

Hyung, Il Pai (2000): *Constructing „Korean" Origins: A Critical Review of Archaeology, Historiography, and Racial Myth in Korean State-Formation Theories*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press.

Hyung, Il Pai und Timothy R. Tangherlini (Hg.) (1998) *Nationalism and the Construction of Korean Identity*. Berkeley: University of California Press.

Iryeon (2001) [1285]: Samguk yusa [Memorabilia der Drei Reiche]. In: Yun, Iheum *et al.* (Hg.): *Dangun: geu ihae wa jaryo* [Dangun: Studien und Quellen]. Seoul: Seoul Daehakgyo Chulpansa.

Jang, Ujin (1994): Pyeongyang eun Joseon minjok ui balsangji [Pyongyang ist die Wiege des koreanischen Volkes]. In: Gim, Gibong und Jeon Sonyeo (1994), S. 141–147.

Jorganson, John (1996): Tan'gun and the Legitimization of a Threatened Dynasty: North Korea's Rediscovery of Tan'gun. In: *Korea Observer* 27, 2, S. 273–306.

Kihl, Young Whan (1994): The Cultural Dimension and Context of North Korean Communism. In: *Korean Studies*, 18, S. 137–157.

Kindermann, Gottfried-Karl (2001): *Der Aufstieg Ostasiens in der Weltpolitik 1840–2000*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.

Lee, Kwang-rin (1978a): Korea's Responses to Social Darwinism (I). In: *Korea Journal*, April, S. 36–49.

Lee, Kwang-rin (1978b): Korea's Responses to Social Darwinism (II). In: *Korea Journal*, May, S. 42–49.

Lee, Peter H. *et al.* (Hg.) (1993): *Sourcebook of Korean Civilization*, Vol. 1. New York: Columbia University Press.

Leng, Dexi 冷德熙 (1996): Chaoyue shenhua: weishu zhengzhi shenhua yanjiu 超越神話：緯書政治神話研究 [Den Mythos transzendieren: Eine Studie zu politischen Mythen in den Apokryphen zu den Klassikern]. Beijing: Dongfang chubanshe.

Liang, Qichao 梁啓超 (1899): Yu Qingguo youzhi zhujunzi shu 與清國有志諸君子書 [Brief an alle entschlossenen Ehrenmänner im Qing-Reich]. In: *Qingyi bao* 清議報 , 1, S. 10a–13a.

Liang, Qichao (1998) [1902]: Xin shixue 新史學 [Neue Historiographie]. In: ders.: *Liang Qichao shixue lunzhu sizhong* 梁啓超史學論著四種 [Vier Abhandlungen zur Historiographie von Liang Qichao]. Changsha: Yuelu shushe, S. 241–276.

Linton, Stephen W. (1997): Life After Death in North Korea. In: McCann, David (Hg.): *Korea Briefing: Toward Reunification*. Armonk: M. E. Sharpe, S. 83–109.

McCann, David (Hg.) (1997): *Korea Briefing: Toward Reunification*. Armonk: M. E. Sharpe.

Meißner, Werner (1998): Hong Kong: Von der britischen Kronkolonie zur chinesischen Sonderverwaltungsregion. In: Herrmann-Pillath, Carsten und Michael Lackner (1998), S. 222–239.

NKQ, siehe *North Korea Quarterly*.

North Korea Quarterly 68 (Spring 1993): Remaking the DPRK's Image through King Tan'gun. S. 32–38.

North Korea Quarterly 69/70 (Summer/Fall 1993): Tan'gun and National Heritage. S. 54–55.

Pak, Jinuk (1994): Dangunneung ui balgul jeonhyeong [Die Ausgrabungsform des Dangungrabs]. In: Gim, Gibong und Jeon Sonyeo (1994), S. 21–30.

Pak, Sihyeong (1994): Ilje ui Dangun malsal chaekdong [Die Intrige der japanischen Imperialisten, Dangun auszuradieren]. In: Gim, Gibong und Jeon Sonyeo (1994), S. 83–89.

Pöhlker, Kirsten (2002). *Paläoanthropologie in China: Kontinuität und Wandel einer Wissenschaft im 20. Jahrhundert*. Unveröffentl. M.A. Arbeit, Universität Göttingen.

Pusey, James Reeve (1983): *China and Charles Darwin*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press.

Qian, Mu 錢穆 und Yao Hanyuan 姚漢源 (1946): Huangdi 黃帝 [Der Gelbe Kaiser]. In: *Minzu weiren* 民族偉人 [Nationale Helden], 1. Chongqing: Shengli chubanshe.

Renmin Ribao 人民日報 (6.4.1991): Hai neiwai wanyu tongbao qingming jisao Huangdiling 海內外萬餘同胞清明祭掃黃帝陵 [Mehr als 10.000 Landsleute aus dem In- und Ausland nehmen am rituellen Kehren des Grabes des Gelben Kaisers zum Qingming-Fest teil], S. 4.

Renmin Ribao (11.5.1991): Hongyang Zhonghua minzu youxiu wenhua cujin shehuizhuyi jingshen wenming jianshe: zai Zhonghua Yan Huang wenhua yanjiuhui chengli dahuishang de jianghua 弘揚中華民族優秀文化促進社會主義精神文明建設：在中華炎黃文化研究會成立

大會上的講話 [Verbreitung der hervorragenden Kultur des chinesischen Volkes, Förderung des Aufbaus einer Kultur im sozialistischen Geist: Rede vor der großen Versammlung zur Gründung der Chinesischen Gesellschaft zum Studium der Kultur des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers], S. 3

Renmin Ribao (11.5.1991): Zhonghua Yan Huang wenhua yanjiuhui chengli: Li Ruihuan zhichu: Hongyang minzu youxiu wenhua shi yi burong ci lishi zeren 中華炎黃文化研究會成立：李瑞環指出：弘揚民族優秀文化是一不容辭歷史責任 [Gründung der Chinesischen Gesellschaft zum Studium der Kultur des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers: Li Ruihuan betont: Die Verbreitung der hervorragenden Kultur des chinesischen Volkes ist eine unabweisbare historische Verantwortung], S. 1, 4.

Renmin Ribao (26.3.1994): Zhonghua wenming, yuanyuan liuchang: Fayang Zhonghua wenhua, zhenfen minzu jingshen: Jiang Zemin Li Peng wei Huangdiling tici kezhi chengbei 中華文明源遠流長：發揚中華文化、振奮民族精神：江澤民、李鵬爲黃帝陵題詞刻制成碑 [Die chinesische Zivilisation hat eine lange Geschichte: Die chinesische Kultur zur Entfaltung bringen, den Volksgeist anregen: Inschriften von Jiang Zemin und Li Peng für das Grab des Gelben Kaisers wurden in Gedenktafeln eingraviert], S. 1.

Renmin Ribao (6.4.1994): Hai neiwai tongbao gongji Huangdiling: Li Ruihuan canjia jiling yishi 海內外同胞公祭黃帝陵：李瑞環參加祭陵儀式 [Landsleute aus dem In- und Ausland bei der öffentlichen Gedenkfeier am Grab des Gelben Kaisers: Li Ruihuan nimmt an der Opferzeremonie am Grab teil], S. 1.

Renmin Ribao (11.6.1997): Baige aiguozhuyi jiaoyu shifan jidi mingdan 百個愛國主義教育示範基地名單 [Liste von hundert Modellstätten für die patriotische Erziehung], S. 3

Ri, Junyeong (1994): Dangunneung e daehan ryeoksa jaryo [Historisches Material zum Dangungrab]. In: Gim, Gibong und Jeon Sonyeo (1994), S. 44–48.

RMRB, siehe *Renmin Ribao*.

Ruhlen, Merritt (1996): Multiregional Evolution or ‚Out of Africa'? The Linguistic Evidence. In: Akazawa, Takeru und Emöke J. E. Szathmáry (Hg.): *Prehistoric Mongoloid Dispersals*. Oxford: Oxford University Press, S. 52–65.

Ryu, Ryeol (1994): Uri minjok eun Kojoseon sigi puteo goyuhan minjok keulja kajin seulgiroun minjok [Unser Volk ist ein intelligentes Volk, das seit der Zeit des Alten Joseon über charakteristische nationale Schriftzeichen verfügt]. In: Gim, Gibong und Jeon Sonyeo (1994), S. 90–97.

Sahoe Gwahakweon (1994): Dangunneung balgul bogo [Bericht zur Ausgrabung des Grabes von Dangun]. In: Gim, Gibong und Jeon Sonyeo (1994), S. 4–12.

Sautman, Barry (2001): Peking Man and the Politics of Paleoanthropological Nationalism in China. In: *The Journal of Asian Studies*, 60, 1, S. 95–124.

Schmid, Andre (1997): Rediscovering Manchuria: Sin Ch'aeho and the Politics of Territorial History in Korea. In: *The Journal of Asian Studies* 56, 1, S. 26–46.

Schmid, Andre (2000): Decentering the „Middle Kingdom": The Problem of China in Korean Nationalist Thought, 1895–1910. In: Brook, Timothy und Andre Schmid (Hg.): *Nation Work: Asian Elites and National Identities*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, S. 83–109.

Schneider, Axel (1997): *Wahrheit und Geschichte. Zwei chinesische Historiker auf der Suche nach einer modernen Identität für China*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Schneider, Laurence A. (1971): *Ku Chieh-kang and China's New History: Nationalism and the Quest for Alternative Traditions*. Berkeley: University of California Press.

Schubert, Gunter (1998): Taiwan seit 1945: Von der Entwicklungsdiktatur zur entwickelten Demokratie. In: Herrmann-Pillath, Carsten und Michael Lackner (1998), S. 206–221.

Seok, Gwangjun (1994): Pyeongyang eun godae munhwa ui jungsimji [Pyeongyang als Zentrum der Kultur des Altertums]. In: Gim, Gibong und Jeon Sonyeo (1994), S. 74–82.

Shaanxi Ribao 陝西日報 (6.4.1998): Gongji Xuanyuan Huangdiling jiwen 公祭軒轅黃帝陵祭文 [Opfertext zur öffentlichen Gedenkfeier am Grab des Gelben Kaisers].

Shanghai Yan Huang Wenhua Yanjiuhui 上海炎黃文化研究會 (Hg.) (1998): *Yan Huang wenhua yanjiu lunwenji* 炎黃文化研究論文集 [Aufsätze zur Kultur des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers]. Shanghai: Xuelin chubanshe.

Sima, Qian 司馬遷 (1936): *Shiji* 史記 [Aufzeichnungen des Historikers]. SBBY Ausgabe.

Sin, Chaeho (1979) [1908]: Doksa sillon [Neue Betrachtungen zum Studium der Geschichte]. In: *Danjae Sin Chaeho jeonjip* [Sin Chaehos Gesamtwerk]. Bd. 1. Seoul: Hyeongseol Chulpansa, S. 467–513.

Sin, Guhyeon (1994): „Dangun sinhwa" ui juyo teukjing [Die wesentlichen Merkmale des „Dangun Mythos"]. In: Gim, Gibong und Jeon Sonyeo (1994), S. 70–73.

Smith, Anthony D. (1999): *Myths and Memories of the Nation*. Oxford: Oxford University Press.

Staiger, Brunhild (1997): Hundert Stätten für Patriotische Erziehung. In: *China Aktuell*, (Juni), S. 528.

Tak, Jin, Kim Gang Il und Pak Hong Je (1985): *Great Leader Kim Jong Il, Vol. 1*. Übers. von Tayama Masaru. Tōkyō: Sorinsha.

The Asahi Shimbun (9.10.2001): 42 Sites Faked by Fujimura, Committee reveals. http://www.asahi.com/english/national/K2001100900681.html (gefunden am 6.4.2002).

Waldron, Arthur (1993): Representing China: The Great Wall and Cultural Nationalism in the Twentieth Century. In: Harumi Befu (Hg.): *Cultural Nationalism in East Asia: Representation and Identity*. Berkeley: University of California Press, S. 36–61.

Wang, Jiafan 王家範 (2001): Da yitong bingfei zigu jiushi 大一統並非自古就是 [Die große Einheit besteht durchaus nicht seit dem Altertum]. In: *Wen Hui Bao* 文匯報 (1.12.2001), S. 8.

Xu, Peijun 徐培均 (1998): Aiguozhuyi shi Yan Huang wenhuade zhongyao zucheng bufen 愛國主義是炎黃文化的重要組成部 [Patriotismus ist ein wichtiger Bestandteil der Kultur des Flammenkaisers und des Gelben Kaisers]. In: Shanghai Yan Huang Wenhua Yanjiuhui (1998), S. 70–73.

Ye, Shuxian 葉舒憲 (1992): *Zhongguo shenhua zhexue* 中國神話哲學 [Die Philosophie der chinesischen Mythen]. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe.

Yuan, Ke 袁珂 (1985): *Zhonguo shenhua chuanshuo cidian* 中國神話傳說詞典 [Lexikon der chinesischen Mythen und Legenden]. Shanghai: Shanghai cishu chubanshe.

Yun, Iheum *et al.* (Hg.) (2001): *Dangun: ihae wa jaryo* [Dangun: Studien und Quellen]. Seoul: Seoul Daehakgyo Chulpansa.

Zhao, Suisheng (1997): Chinese Intellectuals' Quest for National Greatness and Nationalistic Writing in the 1990s. In: *The China Quarterly* 152, S. 725–745.

Zou, Ping 鄒平 (1998): Zhongguo dangdai wenhuade fazhan 中國當代文化的發展 [Die Entwicklung der gegenwärtigen chinesischen Kultur]. In: Shanghai Yan Huang Wenhua Yanjiuhui (1998), S. 58–63.

Selbstbehauptungsdiskurse in Korea: Politik, Literatur, Philosophie

Copyrighted material

Theoretische Reflexionen über die asiatischen Selbstbehauptungsdiskurse

Han Sang Jin

1. Die asiatische Selbstidentifikation als Problem

Es ist oft angemerkt worden, daß die asiatischen Nationen den Prozeß der Modernisierung – für den die Länder des Westens Jahrhunderte gebraucht haben – auf eine Angelegenheit von wenigen Jahrzehnten komprimiert haben. In der Folge sind aus diesem komprimierten Modernisierungsprozeß eigentümliche Formen der Zusammenarbeit zwischen Politikern, Geschäftsleuten und Bürokraten entstanden. Die Regierung regelte die Zuteilung von Mitteln, um den Export zu unterstützen und Arbeitsplätze zu schaffen. Von den Banken wurde erwartet, daß sie staatlichen Entwicklungszielen dienten; sie waren der Kontrolle der Regierung unterworfen und genossen deren Schutz. Die politische Führung war in der Regel mehr daran interessiert, die einheimischen Industrien zu protegieren, als zum internationalen Wettbewerb zu ermuntern. Die Kernindustrien wurden oft genug von einigen wenigen Familien beherrscht, die enge Verbindungen zur Regierung hatten. Zwischen Firmenmanagement und Aktionären gab es nur wenig Raum für Konflikte, und die Unternehmen wurden in den letzten Jahrzehnten unter dem starken Einfluß des Paternalismus geführt. Dieses Modell erbrachte in den 1980er Jahren in einigen ostasiatischen Ländern eindrucksvolle Ergebnisse.

In jüngster Zeit aber hat sich die Situation so entscheidend verändert, daß manche ostasiatischen Länder in ernsten Schwierigkeiten sind. Die Globalisierung hat Transparenz und Berechenbarkeit zu zwei Grundbedingungen für die Führung von Unternehmen und Regierungen gemacht. Der vorherrschende Management-Stil in vielen ostasiatischen Ländern war jedoch in weiten Teilen das Gegenteil dessen, was man als transparent und berechenbar bezeichnen könnte. In der Folge „verbreiterte sich allmählich die Kluft zwischen der sich schnell wandelnden Umwelt und der Trägheit ostasiatischer Firmen und Regierungen, und auf dem Markt zeigten sich Unbehagen und Mißtrauen" (Gyohten 2000). Die am deutlichsten sichtbare Manifestation dieser sich verbreiternden Kluft war die „Krise des asiatischen Kapitalismus". Die enge Zusammenarbeit zwischen Regierung, Banken und Wirtschaftskonglomeraten, die früher als Schlüssel zum wirtschaftlichen Erfolg galt, zieht nun Mißtrau-

en auf sich und sieht sich dem Vorwurf von Korruption und Undurchsichtigkeit ausgesetzt. Die Beziehungen zwischen Firmen und Regierung, die Absprachen der Firmen untereinander, die Management-Methoden der Unternehmen – all dies erscheint nun anrüchig und problematisch (Han 1998: 7).

Was bedeutet es, in diesem historischen Kontext von asiatischer Selbstidentifikation oder Selbstbehauptung zu reden? Man könnte von bestimmten Ambivalenzen sprechen, die diese Frage in vielen ihrer Dimensionen umgeben. Zum Beispiel haben wir es in den Regionen, die man „Asien" nennt, nicht nur mit einer Vielfalt von Rassen, Ethnien, Religionen, Sprachen, Traditionen usw. zu tun, sondern wir müssen auch die fließenden Übergänge und Widersprüche in Erwägung ziehen, die von der Tatsache, „asiatisch" zu sein, bedingt werden. Der Diskurs von asiatischer Selbstidentifikation oder Selbstbehauptung scheint darüber hinaus gewisse „innere Werte" vorauszusetzen, die von allen Asiaten geteilt werden und die es zu bewahren und zu pflegen gilt. Es wäre dann zu fragen, wie diese Werte zu identifizieren sind, mit denen sich eine asiatische Lebensform definieren ließe. Offensichtlich ist es somit notwendig, die Aufgabe nicht nur der Identifizierung, sondern auch der Differenzierung zwischen den verschiedenen Formen asiatischer Selbstbehauptung in Angriff zu nehmen.

Asiatische Selbstbehauptung scheint von extremem Fundamentalismus bis hin zu Konservatismus und Radikalismus zu reichen. Dürfen wir, angesichts einer sich rapide globalisierenden Welt und der Vielfalt und Komplexität, die sie mit sich bringt, hoffen, daß wir auf eine angemessen klare Art und Weise die asiatische Selbstbehauptung in ihrem Wesen wie auch in ihren Unterschieden erfassen können? Von einem bestimmten Standpunkt aus gesehen, mag dies als nicht zu bewältigende Aufgabe erscheinen – denn die Situation ist nicht mehr konstant wie früher, sondern entwickelt sich mit großem Tempo in widersprüchliche Richtungen –, doch es ist davon auszugehen, daß der Versuch sich lohnt, die verschiedenen Entwicklungslinien, auf denen sich die asiatische Selbstbehauptung zur Zeit befindet, nachzuzeichnen. Natürlich darf, aus einer breiteren Perspektive gesehen, nicht vergessen werden, daß eine asiatische Selbstidentifikation nur Sinn hat, wenn sie neben etwas anderes gestellt wird (z.B. die individualistischen Wertvorstellungen des Westens).

Vor diesem Hintergrund möchte ich als Rahmen, in dem Diskurse von asiatischer Selbstidentifikation oder Selbstbehauptung situiert werden sollten, eine Perspektive des interkulturellen Dialogs befürworten. Dieser sollte nicht als etwas Festes und Endgültiges verstanden werden, sondern als eine dialektische Bewegung in einem ständigen Transformationsprozeß. Ich will versuchen, dieser philosophischen Position durch vorliegen-

de soziologische Befunde Rückhalt zu geben, sie gleichzeitig aber auch normativ rechtfertigen.

2. Korea und Japan im Kontrast

Um die sich wandelnde Realität in ihrer Tiefendimension zu untersuchen, möchte ich mich zunächst einem interessanten Artikel zuwenden: „Response to the West: The Korean and Japanese Patterns", verfaßt von dem prominenten japanischen Politikwissenschaftler Satō Seizaburō. Er vergleicht Korea und Japan im Hinblick auf deren jeweilige Reaktion auf das Vordringen des Westens im späten 19. Jahrhundert und stellt fest, daß „trotz der geographischen Nähe und des gemeinsamen historischen, kulturellen und gesellschaftlichen Erbes, das beide Länder verbindet, Korea auf eine verblüffend andere Weise auf das Vordringen des Westens reagierte als Japan" (Sato 1979: 105–106). Im Ergebnis sollten diese Unterschiede von großer historischer Tragweite für die beiden Nationen sein. Während „Japan eine eher autonome Antwort auf das Vordringen der westlichen Mächte entwickeln konnte", ohne „die traditionelle Ordnung zu entwurzeln" (Sato 1979: 129), gelang es Korea nicht, an der Welle der Modernisierung teilzunehmen, denn es hielt hartnäckig fest an der Politik „der Isolierung und der Vertreibung der Ausländer" (Sato 1979: 112).

In der Tat betrachtete die herrschende Klasse in Korea, ausgerüstet mit ihrem orthodoxen Konfuzianismus, die Westler als Barbaren. Konfrontiert mit der Forderung der westlichen Mächte nach einer Öffnung des Landes, bezeichnete Choe Ik Hyeon, ein damals bekannter konfuzianischer Gelehrter, in seinem berühmten *Memorandum gegen den Frieden* die Menschen aus dem Westen als wilde Tiere: „Sie haben die Gesichter von Menschen, aber die Seele von Tieren; das kleinste Mißfallen führt zu Mord, und hemmungslos werden die Rechte anderer übertreten" (Lee, P. H. 1996: 331). Weiter stellte er fest: „Die heutigen Banditen kennen nur Gier und Wollust und haben auch nicht das kleinste bißchen menschliche Prinzipien; sie sind nichts anderes als wilde Tiere. Ich kann nicht verstehen, wie jemand davon reden kann, mit Tieren Frieden zu schließen" (Lee, P. H. 1996: 332). In seinen Augen war Japan kein Nachbar mehr, sondern „ein Führer für die westlichen Banditen", was durch die Tatsache bewiesen sei, daß die zeitgenössischen Japaner „sich westlich kleiden, westliche Gewehre benutzen und in westlichen Schiffen segeln" (Lee, P. H. 1996: 333). Dementsprechend sei „Frieden nur möglich mit einem Nachbarn, aber unmöglich mit einem feindlichen Banditen".

Yi Hang No, ein weiterer Vertreter der damaligen konfuzianischen Orthodoxie, war der Meinung, daß „das Unglück, das von den westli-

chen Barbaren angerichtet wird, schlimmer ist als jedes von Fluten oder wilden Tieren verursachte", und er appellierte eindringlich an den König, daß „die Wahl zwischen einem menschlichen Leben und dem eines Tiers, zwischen Überleben und Tod sehr bald getroffen werden muß" (Lee, P. H. 1996: 328). Das Bild der koreanischen Selbstidentifikation ist lebendig in seiner Empfehlung, daß die Koreaner ihr „Herz reinigen und stark bleiben sollen, um dem Einfluß oder den Verlockungen alles Ausländischen zu widerstehen" (Lee, P. H. 1996: 328). Tatsächlich initiierte der Daewongun Yi Ha Eung (1820–1898)[1] eine regelrechte Kampagne für *wijeong cheoksa* („Verteidigt die Orthodoxie, bekämpft die Heterodoxie!"), indem er die folgenden Worte in großen Schriftzeichen an die Säulen einer Halle schrieb: „Die Übersee-Barbaren sind eingedrungen. Nicht zu kämpfen heißt, für den Frieden zu sein. Für den Frieden zu sein heißt, sein Land zu verkaufen" (Lee, P. H. 1996: 307).

In Anbetracht dieses bemerkenswerten Kontrasts zwischen Korea und Japan in der jeweiligen Reaktion auf das Vordringen des Westens im späten 19. Jahrhundert wollen wir uns nun dem zuwenden, was am Anfang des 21. Jahrhunderts geschehen ist. Es sieht ganz so aus, als stünden wir einer neuen Runde der Herausforderungen durch den Westen gegenüber, nämlich der von den USA angeführten IT-Revolution. Anders als in der Vergangenheit sind die Koreaner im großen und ganzen dem Zeitalter der Internet-Kommunikation aktiver und tatkräftiger entgegengegangen als die Japaner. Den konfuzianischen Gelehrten des 19. Jahrhunderts ganz unähnlich, sind die koreanischen Intellektuellen von heute bemerkenswert verwestlicht und denken aller Wahrscheinlichkeit nach offener als ihre japanischen Pendants. Der typische Koreaner ist nicht mehr so sehr an Traditionen gebunden wie früher, sondern er ist auf geradezu alarmierende Weise wettbewerbsorientiert und aggressiv geworden; angetrieben, mehr zu lernen und zu besitzen, arbeitet er hart, um anderen voraus zu sein. Darüber hinaus hat die konfuzianische Hochschätzung der Rolle der Erziehung als Mittel zur Selbstverwirklichung sowie zur Entwicklung der Nation eine starke, weitverbreitete Motivation entstehen lassen, sich nicht nur an regulären Bildungseinrichtungen, sondern auch außerschulisch weiterzubilden. Zum Beispiel ermutigen Eltern ihre Kinder, von klein auf in privaten Lernprogrammen das Internet kennenzulernen. Das bedeutet, daß auf der untersten Schicht der Bevölkerungspyramide eine große Reserve von Internet-Experten heranwächst.

---

[1] Daewongun war während der Choson Dynastie (1392–1910) der Titel des Vaters des Königs, welcher selbst kein König war. Es gab vier Träger des Titels Daewongun, aber nur Yi Ha Eung, der Vater des vorletzten Königs Gojong, wurde zu seiner Lebzeit zum Daewongun.

An dieser Stelle bin ich genötigt zu fragen, warum die Dinge sich auf so dramatische Weise entwickelt haben. Die Erfolgsgeschichte der koreanischen IT-Revolution selbst verlangt nach einer Erklärung. Laut einer Erhebung von NetValue vom August 2001 nutzen in Korea 23 Millionen Personen, also mehr als 50% der Bevölkerung, das Internet; einen Breitband-Internetzugang über ADSL, LAN oder Kabelmodem besitzen 15%, und damit ist Korea den meisten Ländern der Erde weit voraus. Das Wachstum von Breitband-Internet und E-Business in Korea läßt sich mit verschiedenen Faktoren erklären, die mit Nachfrage, Angebot und staatlicher Politik zusammenhängen. Ich bin hier jedoch weniger an Erklärungen um ihrer selbst willen, sondern vielmehr daran interessiert, die Auswirkung dieser Veränderungen auf das behandelte Thema, also die Formen asiatischer Selbstidentifikation und Selbstbehauptung, darzustellen. Wo finden wir die inneren Werte, die herkömmlicherweise mit der koreanischen Selbstidentifikation in Verbindung gebracht werden, in den gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklungen wieder? Oder, spezieller gefragt, können wir sagen, daß ein konfuzianischer Aspekt der koreanischen Selbstidentifikation sich heute in der Blüte der Internet-Kultur in Korea manifestiert?

Meine Antwort lautet: ja. Als Vorbehalt muß ich jedoch vorausschicken, daß ich mir sehr wohl der widerstreitenden Auslegungen von kulturellen Traditionen bewußt bin. Ich würde es hier vorziehen, mich einer „posttraditionellen" Lesart des Konfuzianismus zu verschreiben, nicht dem konservativen Hauptanliegen, der Orthodoxie, wie sie mit manchen Interpretationen der konfuzianischen Tradition in Verbindung gebracht wird. Aus meiner Sicht gibt es tatsächlich eine bedeutsame Beziehung zwischen dem energischen Wesen der koreanischen Zivilgesellschaft und dem konfuzianischen Erbe – eine Beziehung, die es näher zu untersuchen gilt.

Als Beispiel möchte ich auf die Rolle der Citizens' Alliance aufmerksam machen, einer Bewegung, die bei den allgemeinen Wahlen in Korea im April 2000 einen starken Einfluß ausübte. Die Alliance, die sich aus ca. 600 einzelnen NGO-Gruppen zusammensetzt, veröffentlichte eine „schwarze Liste" mit den Namen von 86 Kandidaten, die ihrer Ansicht nach als Bewerber für die Nationalversammlung ungeeignet waren. Daran schlossen sich aggressive Kampagnen im Internet an. Die Alliance trug sämtliche Informationen über den Wehrdienst, die Steuerzahlungen, das Vorstrafenregister und andere Daten der Kandidaten zusammen und machte die bisher unbekannten Fakten im Internet zugänglich. Diese Kampagnen waren so erfolgreich, daß 59 von den 86 Kandidaten verloren, darunter mehrere politische „Schwergewichte". Der Erfolg dieser Art von Kampagnen verdankt sich zu einem großen Teil der koreanischen Studentenbewegung der 1980er Jahre, und zwar in dem Sinne, daß die

Studentenbewegung viele Aktivisten und gleichzeitig Experten hervorgebracht hat, die in der Zivilgesellschaft eine herausragende Stellung einnehmen und fähig sind, heute derartige Kampagnen zu leiten. Hinzu kommt, daß viele dieser ehemaligen Aktivisten der Studentenbewegung in einflußreiche Positionen innerhalb der IT-Branche aufgerückt sind.

Interessanter noch ist jedoch die enge Affinität zwischen diesen Kampagnen und der konfuzianischen Tradition der öffentlichen Sphäre, wie sie sich während des 16. und 17. Jahrhunderts im Korea der Choson deutlich artikulierte. Als eine sozial orientierte gesellschaftliche Kraft konnten *seonbi* oder *sarim* im 16. Jahrhundert während der Choson-Dynastie nur nach mehreren Jahrzehnten national inspirierter konfuzianischer Erziehung entstehen. In ähnlicher Weise konnte heute eine neue reformorientierte gesellschaftliche Macht, die ich die „mittleren Graswurzeln", *jungmin* (中民), genannt habe – ein deutlich unterscheidbares Segment der koreanischen Mittelklasse –, nur nach mehreren Jahrzehnten des studentischen Aktionismus und einer im Vergleich zu früher weniger autoritären, liberaleren Ausbildung an den Universitäten entstehen (Han 1997).

In einer jüngeren Erhebung[2] stimmten die Angehörigen der „mittleren Graswurzeln", die den Nutzen bestimmter Strömungen innerhalb des Konfuzianismus bewerten sollten, unmißverständlich überein, daß Eigenschaften wie *minbon/minben* (民本 – ein Denken, das eine auf der Initiative des Volkes und auf Wohlfahrt beruhende Politik befürwortet) für Koreas Zukunft benötigt werden. 97,6% der Antwortgeber hielten die Idee des *minbon* für am besten geeignet, die Werkzeuge für eine Erneuerung Koreas im 21. Jahrhundert bereitzustellen. Einen starken Kontrast hierzu bildeten die negativen Antworten, welche die immer noch vorherrschende Vorzugsbehandlung des ältesten Sohnes als Rückgrat der konfuzianischen Gesellschaftsordnung hervorrief. Nur 16% der Antwortgeber meinten, dieses Prinzip sei nützlich für die Zukunft Koreas.

---

[2] Die Daten wurden unter Studenten gesammelt, die von 1981 bis 1989 meine Lehrveranstaltung „Einführung in die Soziologie" an der Seoul National University besuchten. In jedem Semester gab ich ihnen eine Aufgabe, die mit einer Aufbereitung und Analyse der eigenen Biographie verbunden war. Dabei sollten sie sich auf die von L. Kohlberg vorgelegte Theorie der Moralentwicklung konzentrieren, insbesondere auf die Konflikte und Belastungen beim Übergang vom Stadium der konventionellen in das der postkonventionellen Moral. Mehr als 2000 Berichte wurden so gesammelt. Später konnten etwa 1200 ehemalige Studenten ausfindig gemacht werden. Ihnen wurde ein ausführlicher Fragebogen zugesandt, zusammen mit einer Kopie ihrer Berichte, die sie in den 1980er Jahren geschrieben hatten. Von diesen 1200 potentiellen Antwortgebern für eine Langzeitstudie schickten etwa 650 den Fragebogen ausgefüllt zurück.

Dies zeigt, daß die „mittleren Graswurzeln" klar jene Strömungen innerhalb des Konfuzianismus favorisieren, die von universaler Bedeutung und kompatibel mit Demokratie und Menschenrechten sind, während sie diejenigen Strömungen verwerfen, die autoritäre und hierarchische Beziehungen zwischen gesellschaftlichen Gruppen stützen. Zudem können wir, trotz der scharfen Unterschiede zwischen Gegenwart und Vergangenheit, eine gewisse Kontinuität und interessante Parallelen zwischen dem konfuzianischen *seonbi* oder *sarim* von einst und NGO-Aktivisten im heutigen Korea ausmachen. Zum einen übten beide scharfe Kritik an der Korruption und der Ungerechtigkeit, die in die herrschenden Institutionen eingebaut sind; sie waren gewissermaßen Aktivisten, die sich dem normativen Ideal einer guten Regierung verschrieben hatten und im Namen des einfachen Volkes handelten. Zweitens war beiden ein starker Sinn für die Hingabe an öffentliche statt an private Interessen gemeinsam; und schließlich genossen beide Gruppen moralischen Respekt, während sie getreu ihren Wertvorstellungen auf eine direkte und kompromißlose Weise handelten.

Aus diesen Gründen möchte ich die These aufstellen, daß die Zukunft des Konfuzianismus und seine Rolle in der koreanischen Gesellschaft nicht nur wesentlich vom Entwicklungsweg Singapurs abweichen wird, sondern ebensosehr von Koreas eigener Vergangenheit. Im Gegensatz zur autoritären Ära des Präsidenten Park Chung Hee werden in Zukunft, so möchte ich behaupten, die humanitätsbefruchtenden Traditionen innerhalb des koreanischen Konfuzianismus, die von Natur aus partizipatorisch und deliberativ sind, sogar noch mehr betont werden. Natürlich wird die Wiederbelebung des Konfuzianismus stark von gesellschaftlichen Bedingungen wie der Demokratisierung, der Rolle der Mittelklasse, der Zivilgesellschaft usw. beeinflußt werden. So gesehen dürfte der Konfuzianismus als lebendige Tradition nur dann eine neue historische Bedeutung gewinnen, wenn er als diskursives gesellschaftliches und politisches Paradigma mit erhöhter Sensibilität für die individuelle menschliche Entwicklung rekonstruiert wird.

3. Drei Facetten asiatischer Selbstbehauptung

Insofern der Ferne Osten betroffen ist, scheint es möglich zu sein, drei Facetten asiatischer Selbstbehauptung zu unterscheiden, die eng mit der sozioökonomischen und politischen Entwicklung zusammenhängen. Obwohl viele ostasiatische Länder zur Zeit unter krisenhaften Tendenzen leiden, trifft es andererseits auch zu, daß die ostasiatischen Volkswirtschaften in den letzten Jahrzehnten sehr stark gewachsen sind. Nach den

Daten der Weltbank und der Asiatischen Entwicklungsbank (Root 1996: xi) erreichte die jährliche Wachstumsrate des Bruttosozialprodukts pro Kopf von 1980 bis 1991 in Taiwan 9,8%, in der Republik Korea 8,7%, in China 7,8%, in Hongkong 5,6% und in Singapur 5,3%, während die durchschnittliche jährliche Wachstumsrate in den übrigen Entwicklungsländern aller Regionen bei 1,3% lag. Im selben Zeitraum lagen die jährlichen Wachstumsraten des realen Bruttoinlandsprodukts in Korea bei 9,6%, in China bei 7,8%, in Taiwan bei 7,7%, in Hongkong bei 6,9% und in Singapur bei 6,6%, während die jährliche Wachstumsrate in den übrigen Entwicklungsländern 3,3% betrug. Zudem ist die wirtschaftliche Entwicklung in Ostasien charakterisiert durch eine relativ geringe Ungleichheit in der Einkommensverteilung. Dies beweist die Tatsache, daß sich unter den sieben Volkswirtschaften, die weltweit das höchste Wachstum und gleichzeitig die niedrigste Ungleichverteilung aufweisen, Korea, Taiwan, Singapur, Hongkong und Japan befinden (Root 1996: xii). Die anderen beiden Volkswirtschaften, die zu den sieben gehören, sind die südostasiatischen Länder Thailand und Indonesien. Die asiatische Selbstbehauptung könnte in diesem Kontext wie folgt charakterisiert werden: „Gestützt auf unsere eigene wissenschaftlich-technologische Entwicklung, sind wir genauso in der Lage, modern und wohlhabend zu werden, wie die entwickelten westlichen Volkswirtschaften."

Die zweite Facette asiatischer Selbstbehauptung hat zu tun mit der politischen Umgestaltung der asiatischen Länder. Einst hatte man den Kompromiß zwischen Wirtschaftswachstum und Autoritarismus als Schlüssel zum Verständnis asiatischer Entwicklungsmuster vorgeschlagen, doch dies ist heute nicht mehr ersichtlich. Wie allgemein bekannt, hat sich die Liberalisierung und/oder Demokratisierung von der Mitte der 1980er Jahre an schnell überall in Asien verbreitet, abzulesen an den Entwicklungen auf den Philippinen, in Südkorea, auf Taiwan, in Thailand und in Hongkong. Sicher herrscht in einigen Ländern Asiens noch immer der Autoritarismus und rechtfertigt sich im Namen der wirtschaftlichen Modernisierung.[3] Offensichtlich läßt aber der Aufstand von

[3] Bei der kulturellen Vielfalt und den Unterschieden unter den ostasiatischen Nationen ist zu beachten, daß die jüngste Wirtschaftskrise nachteilige Einflüsse auf die politische Entwicklung ausüben könnte. Sobald wirtschaftliche und gesellschaftliche Krisen an die Oberfläche treten, ist es nicht unwahrscheinlich, daß ein populistischer Führer auftritt, sich den Volkszorn für seine Zwecke zunutze macht und so die autoritäre Herrschaft verstärkt. Man könnte autoritäre Regime aus einer kurzfristigen Perspektive als effektiv in der Verwaltung betrachten, langfristig dürften sie jedoch den Fortschritt eines Landes eher behindern. Wichtig ist auch, daß solche Regierungen nicht in der Lage sind, ausreichend internationales Kapital anzulocken.

1989 auf dem Tian'anmen-Platz in Peking ahnen, daß selbst das Regime der VR China nicht immun gegen den Wunsch des Volkes nach politischer Partizipation ist. So gesehen deutet die asiatische Selbstbehauptung auf das wachsende Selbstvertrauen der Asiaten, in der Sphäre der Politik und im weiteren gesellschaftlichen Rahmen eine Demokratie auf- und auszubauen.

Ebenso wichtig ist die dritte Dimension asiatischer Selbstbehauptung: die Existenz kultureller (moralischer, ethischer und ästhetischer) Handlungsressourcen, die fest in den asiatischen Traditionen verankert sind, ein Erbe, das erheblich vom westlichen Paradigma der Vernunft abweichen kann. Es geht hier jedoch nicht um eine Frage à la Max Weber, ob es zwischen asiatischen Religionen wie Konfuzianismus oder Buddhismus und kapitalistischer Wirtschaftsentwicklung irgendeine Art von Wahlverwandtschaft gibt. Im Gegenteil möchte ich behaupten, daß das kulturelle Erwachen im Sinne einer asiatischen Selbstidentifikation und Selbstbehauptung tiefe Nachwirkungen hat. Die Entwicklung in Ostasien ist charakterisiert durch eine eigentümliche Kombination von Tendenzen wie aggressiver Industrialisierung, Demokratisierung in der Politik und gegen den westlichen Imperialismus gerichteter Kulturkritik. Die Ostasiaten sind sich nicht nur ihrer ökonomischen Probleme bewußt, sondern auch ihrer kulturellen Entfaltung. Bei weitem komplexer als eine funktionelle Entsprechung der kapitalistischen Entwicklung, beschäftigt die Kultur sich mit dem Sinn des Lebens und bringt dabei moralische, ethische und ästhetische Fragen ins Spiel. Und gerade auf diesem Gebiet sollten wir die Frage der asiatischen Selbstidentifikation und Selbstbehauptung sorgfältig und tiefgehend behandeln.

Ich bin der Ansicht, daß wir in den heutigen Gesellschaften Asiens nicht nur eine Erneuerung des Selbstvertrauens und des Stolzes brauchen, sondern auch – und das ist noch wichtiger – eine kritische Selbstbesinnung im Hinblick auf die grundlegenden Unzulänglichkeiten der Modernisierung, die wir selbst absichtlich oder unabsichtlich herbeigeführt haben (Han 1998). Dies erfordert, daß wir eingehend die dunkle Seite der Modernisierung untersuchen, ebenso wie ihre Erfolge. Wir könnten uns zum Beispiel fragen, ob das moralische Gewebe unserer Gesellschaften nicht von dem Prozeß eines „Entwicklungsbooms" zerrissen worden ist, bei dem die Menschen mehr und mehr ausschließlich mit ihren eigenen engen Interessen beschäftigt waren. Zumindest die jüngsten Erfahrungen in Korea belegen, daß trotz des konfuzianischen Einflusses die Ethik der Achtung und der Fürsorge für andere aufgrund der allseitigen Verbreitung materialistischer Werte und der massiven Mobilisierung der Menschen zu ökonomischem Gewinnstreben in alarmierender Weise abgenommen hat. Und es gibt gute Gründe zu bezweifeln, daß solche Erfah-

rungen auf Korea beschränkt sind. In der Tat greifen Korruption, Machtmißbrauch und eine entsetzliche Kriminalität in vielen Teilen Ostasiens um sich. Zudem scheint die politische Führung verantwortungslos geworden zu sein, denn nur wenige ihrer Mitglieder übernahmen eine langfristige Verantwortung für ihre Handlungen. Die Führungskräfte in Regierung und Geschäftswelt hatten nur partikulare Zielvorstellungen und sorgten sich wenig um mögliche negative Auswirkungen ihrer Handlungen und ihrer Politik auf die Gesellschaft als ganzes.

Deshalb brauchen wir eine kritische Perspektive. Nichts wäre von Besonnenheit weiter entfernt, als wenn wir uns allein mit dem ökonomischen Gewinn der Modernisierung zufriedengeben würden. Statt dessen sollten wir unvoreingenommen prüfen, was wir durch die Modernisierung gewonnen und was wir verloren haben. Unsere Aufgabe ist gleichzeitig analytisch und reflexiv, und sie umfaßt eine Kritik der Moderne, wie sie die Menschen in Asien erlebt haben.[4] Das Ziel der Reise ist es, einen Dialog mit dem Westen zu führen; gemeinsam wollen wir erkunden, wie wir Traditionen besser anpassen können, um eine flexiblere, menschlichere und transparentere Gesellschaft zu schaffen. Mit anderen Worten: Die neue Aufgabe, mit der wir heute konfrontiert sind, besteht darin, einen Raum für einen Dialog zwischen Ost und West zu eröffnen, eine Aufgabe, die mit einer Kritik der Moderne beginnen und auf das gemeinsame Ziel hinarbeiten könnte, die Idee einer reflexiven Modernisierung mit Substanz zu erfüllen.

4. Methodologische Überlegungen

Von der obigen Argumentation einmal abgesehen, ist es eine offene Frage, ob und in welchem Maße Asiaten fähig sind, die Idee eines interkulturellen Dialogs und einer selbstkritischen, reflexiven Modernisierung zu verfolgen. Ich sage dies, weil ich weiß, daß es zu diesem Thema zahlreiche unterschiedliche und widersprüchliche Meinungen gibt. Zum Bei-

[4] Die jüngsten Wirtschaftskrisen in Thailand, Indonesien und Malaysia offenbaren, wie tief diese Volkswirtschaften von den Bewegungen internationaler Spekulationsgelder durchdrungen und gelähmt werden konnten. Dies ist ein unverkennbarer Aspekt des Risikos, dem ein Land begegnen muß, wenn es sich schnell entwickelt und auswärtige Verpflichtungen hat. Ihre rasante Entwicklung hat diese Länder in die Lage versetzt, Wirtschaftswachstum zu erzielen, doch auf der anderen Seite hat als Nebeneffekt die um sich greifende Korruption das gesellschaftliche Vertrauen geschwächt. Wenn diese Volkswirtschaften einmal ins Schlingern geraten, kann so die gesamte Gesellschaftsordnung gefährdet sein.

spiel wären viele Fachleute für chinesische Klassiker nur allzugern bereit, konventionelle und somit konservative Interpretationen des Konfuzianismus zu unterstützen. Umgekehrt gibt es aber auch eine große Zahl von Frauen in Asien, die sehr wahrscheinlich auf den Begriff einer liberalen und „posttraditionellen" Interpretation des Konfuzianismus skeptisch reagieren und ihm den Rücken kehren würden. Ich habe Verständnis für diese Reaktion, denn es gibt reichlich Belege dafür, daß der Konfuzianismus in vielen Fällen zynisch benutzt und institutionalisiert wurde, um patriarchale Hegemonie zu rechtfertigen und die Rechte von Frauen zu unterdrücken.

Wir sehen uns hier einem doppelten Dilemma gegenüber. Es wäre unserem Ziel nur abträglich, im Namen einer asiatischen Selbstidentifikation oder Selbstbehauptung Traditionen wie den Konfuzianismus oder den Buddhismus ausschließlich vom konventionellen Standpunkt aus verteidigen zu wollen – das heißt, ohne genügend darauf zu achten, wie diese Traditionen selektiv, und manchmal zynisch, benutzt wurden. Konservative Implikationen wären bei einem solchen Standpunkt unvermeidlich. Auf der anderen Seite wäre es ebenso irreführend und sogar gefährlich, über die Kraft historischer Traditionen pauschal hinwegzusehen und so zu tun, als sei man ganz und gar kosmopolitisch und weltoffen, denn dies würde nur eine Form der Selbsttäuschung darstellen. Wir sehen also, daß wir weder einfach in die Vergangenheit zurückkehren noch in die Zukunft fortschreiten können, ohne einen heiklen Dialog zwischen Vergangenheit und Zukunft, Tradition und Moderne, Osten und Westen zu führen.

Nehmen wir für den Augenblick einmal an, daß wir aus der Perspektive des interkulturellen Dialogs über die Menschenrechte diskutieren können. Es ist einfach nicht wahr, daß die Idee der Würde des Menschen und die Institution der Menschenrechte ihren Ursprung einzig und allein im Westen haben. Es gibt gute Gründe, die kulturellen Traditionen Asiens aus der Perspektive der Menschenrechte und ihres geistesgeschichtlichen Hintergrunds zu überprüfen. Außerdem sind wir heute konfrontiert mit ständig breiter werdenden Wellen der Kommerzialisierung, die für die Menschenwürde leicht zu einer Bedrohung werden. In diesem Zusammenhang könnte man sagen, daß wir verpflichtet sind, die spirituellen Traditionen Asiens als neue Quelle der Einbildungskraft wiederzubeleben. Diese Art des interkulturellen Diskurses ist in der Tat hier und dort im Entstehen begriffen; sie hilft uns, auf eine eher offene Art und Weise darüber nachzudenken, wer wir Asiaten sind.

Und doch sind häufig Aufschreie zu hören, die uns sagen, gerade diese asiatischen Traditionen, ob konfuzianisch oder buddhistisch, seien als Werkzeug benutzt worden, um Frauen oder Minderheiten zu unter-

drücken. Wissenschaftlerinnen und Aktivistinnen in Thailand und Sri Lanka haben beispielsweise oft kritisiert, daß der Buddhismus dazu gedient hat, mittels des Begriffs Karma die untergeordnete Stellung der Frau zu rechtfertigen und zu verstärken. „Eine Frau zu sein, und nicht ein Mann, bedeutete, daß ein Individuum einen unzureichenden Schatz an Verdiensten besaß, und der einzige Weg, in dieser Situation Abhilfe zu schaffen, war für eine Frau, sich Verdienste durch Akte der religiösen Hingabe zu erwerben" (Reynolds 1982: 3). So bietet der Buddhismus den Frauen einen Ausweg an. Folgt man aber diesem Gedankengang, dann „festigen die Frauen, indem sie sich um diesen Ausweg bemühen, gerade den Glauben an die eigene Unterlegenheit" (Satha-Anand 1999: 198).

Wir müssen deshalb fragen, wie wir sicherstellen können, daß diese Merkmale der asiatischen Kultur nicht wie in der Vergangenheit als Werkzeug der Unterdrückung benutzt werden. Dies erfordert ein strenges methodologisches Prinzip, das eine dekonstruktive und eine rekonstruktive Annäherung an Traditionen verbindet. Wir müssen einerseits der Möglichkeit nachgehen, die mit der Erhaltung des Status quo fest verknüpfte Hauptströmung der Tradition zu dekonstruieren, während wir andererseits alternative Leseweisen von Traditionen rekonstruieren. Dekonstruktion ist nötig, denn die Tradition ist apologetisch benutzt worden, um Machtbeziehungen zu legitimieren. Rekonstruktion ist, auf der anderen Seite, nur sinnvoll, wenn wir annehmen, daß die Tradition noch viele andere, wenn auch latente oder marginale Züge und Strömungen einschließt, die von entscheidender Bedeutung sein können. Die Kulturanalyse kann so als Bewegung von der Dekonstruktion zur Rekonstruktion über die Neugestaltung der Brennpunkte von Traditionen gesehen werden.

Ich halte die Methodologie von Dekonstruktion und Rekonstruktion für reizvoll, weil wir damit den vorherrschenden Gebrauch der Tradition in Frage stellen, aber gleichzeitig die Gefahr vermeiden können, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Dieser Ansatz macht es möglich, die künstlich am Leben gehaltenen funktionalisierten Elemente der Tradition zu zerbrechen und gleichzeitig die verborgenen, doch normativ gültigen „früheren, in derselben Tradition beheimateten Bedeutungen" (Gross 1992: 119) freizulegen.[5] Unter Beachtung dieses methodologischen Prinzips müssen wir der Möglichkeit nachgehen, einen zwanglosen übergreifenden Konsens zwischen verschiedenen Traditionen und Paradigmen

[5] Methodologisch können meiner Ansicht nach herausragende Aspekte der Hermeneutik und der kritischen Theorie sowie poststrukturalistische und dekonstruktive Ansätze im Rahmen einer subversiven Genealogie miteinander kombiniert werden.

zu erreichen. Philosophisch stellt dies vielleicht einen rationalen und doch postkonventionellen Ansatz eines interkulturellen Diskurses dar. Aus diesem Blickwinkel möchte ich das konfuzianische Projekt Lee Kuan Yews, des langjährigen Premierministers von Singapur, untersuchen.

5. Lee Kuan Yews konfuzianisches Projekt

Lee Kuan Yews Diskurs spiegelt seine eigene Interpretation der Entwicklung in Ostasien wider. Er scheint wie viele andere auf die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit und auf die Zukunft Ostasiens zu vertrauen. Der Modernisierungsprozeß, bei dem der Westen zweihundert Jahre oder mehr gebraucht habe, um seine jetzige Stellung zu erreichen, habe in Ostasien nur innerhalb von ein oder zwei Generationen stattgefunden. Wie Lee (Zakaria 1994: 226) bemerkt, ist dieser Prozeß „in einen sehr engen Zeitrahmen hineingestopft und -gezwängt" worden. Einer der Gründe für die schnelle Entwicklung liege möglicherweise im Vorteil des später Kommenden. Lee beschreibt dies so: „Wir wußten, wo wir waren, und wir wußten, wohin wir gehen mußten. Hätten wir nicht die guten Seiten des Westens zu unserer Orientierung gehabt, so hätten wir nicht aus unserer Rückständigkeit herausgefunden" (Zakaria 1994: 232). Besonders bemerkenswert an Lees Argumentation ist jedoch seine Behauptung, daß bei dieser Entwicklung der Konfuzianismus eine entscheidende Rolle gespielt habe. Lee setzt sich von der typischen institutionellen Erklärung der Entwicklung in Asien ab und beeilt sich, auf die Rolle von konfuzianischen Eigenschaften wie „Glauben an Sparsamkeit, harte Arbeit, kindliche Pietät und Loyalität in der Großfamilie und vor allem Hochschätzung von Wissenschaft und Lernen" (Zakaria 1994: 224) hinzuweisen. Ohne diesen kulturellen Hintergrund wäre die Entwicklung, so spekuliert Lee, sehr viel langsamer gewesen (Zakaria 1994: 225).

Lee steht der Anwendung des westlichen oder amerikanischen Demokratiemodells auf Ostasien jedoch kritisch gegenüber. Als philosophische Begründung gibt er hierfür an, daß die Gesellschaftsordnung in Ostasien sich grundlegend von der des Westens unterscheide. Dies habe mit dem Gegensatz zwischen Individualismus und Kommunitarismus zu tun – eine Dichotomie, der er beipflichtet. Eine wichtige soziologische Begründung sei zudem, daß die Entwicklung im Westen durch zuviel Demokratie und aufgrund zuvieler Rechte des Einzelnen ungeheure pathologische Nebenwirkungen hervorgebracht habe, was zu einer Destabilisierung der Gesellschaftsordnung geführt habe. Lee argumentiert, daß „die Ausdehnung der Rechte eines Einzelnen, sich zu benehmen oder danebenzubenehmen, wie es ihm gefällt, zum Nachteil einer geordneten Gesell-

schaft geraten ist" (Zakaria 1994: 221). Zum Beispiel stehen die Probleme Amerikas – wie Drogen, Waffen und Gewaltverbrechen – für Lee in einer engen Beziehung zur Aushöhlung der moralischen Fundamente der Gesellschaft und zur abnehmenden persönlichen Verantwortung. Das liberale Argument, daß es allen besser ginge, wenn jeder tun dürfe, was er wolle, erscheint ihm deshalb fragwürdig.

Diese Überlegungen haben Lee Kuan Yew dazu geführt, eine asiatische Alternative zu verfechten, deren Ziel eine „wohlgeordnete Gesellschaft" (Zakaria 1994: 221) sei. Er argumentiert, daß man nur in einem geordneten Staatswesen seine Freiheit genießen könne, nicht in einem „Naturzustand von Streit und Anarchie". Lee akzeptiert die Modernisierung – in Form von Wissenschaft und Technologie –, verwirft aber die Verwestlichung. Natürlich ist ihm die Ungewißheit bewußt, die Asiens Zukunft mit sich bringt. „Wir haben die Vergangenheit hinter uns gelassen, und es gibt ein unterschwelliges Unbehagen, daß von uns nichts übrigbleiben wird, was Teil des Alten ist" (Zakaria 1994: 226). Wohin müssen wir als nächstes gehen? Es erübrigt sich zu sagen, daß die Frage der asiatischen Werte und asiatischer Identität in dieser Hinsicht eine entscheidende Rolle spielt. Deshalb erklärt er:

> No matter if [the question of human rights] is in a golden age or a period of chaos, Asian society never puts the individual values above the societal values. Societies are always more important than individuals. I think that this value will save Asia from the greatest calamities (Lee, K. Y. 1993: 502).

Lees Schlußfolgerung kommt der binären Opposition zwischen Kolonialismus und Antikolonialismus nahe. Er argumentiert, es sei falsch, das Wertesystem des Westens „unterschiedslos Gesellschaften, in denen es nicht funktioniert" unterzuschieben (Zakaria 1994: 220). Lee akzeptiert die universelle Gültigkeit von Wissenschaft und Technologie, jedoch nicht die der liberalen Demokratie des Westens und der Menschenrechte. Aus seiner Sicht ist keine Gesellschaft „fähig, die grundlegende Art und Weise, wie sie etwas tut, abzulegen, um hinzugehen und einen völlig neuen Stil anzunehmen" (Lee, K. Y. 1993: 581). Dieses Argument basiert auf der Annahme, daß der Konfuzianismus Zivilisationen geformt hat, die sich grundlegend von denen des Westens unterscheiden. Er spricht sich sogar dafür aus, „jedem über vierzigjährigen Mann mit Familie" zwei Stimmen statt einer zu geben, „weil er höchstwahrscheinlich sorgfältiger sein wird, denn er stimmt auch für seine Kinder ab" (Zakaria 1994: 227). Aus dem gleichen Grund befürwortet Lee eine konfuzianische Version der Zivilgesellschaft, in der die Familie zum „Baustein der Gesellschaft" gemacht wird (Zakaria 1994: 222).

Obwohl Lees Diskurs sorgfältig ausformuliert ist, häufig mit Entschiedenheit, aber auch differenziert, läßt sich doch unschwer erkennen, wie eng er mit Huntingtons These vom „clash of civilizations" verbunden ist. Nach Huntington (1993: 49) haben die Ostasiaten heute „den Reichtum, die Technologie, die Fähigkeiten, die Maschinen und die Waffen", die dazugehören, um modern zu sein. Gestützt auf diese wirtschaftliche und militärische Stärke, versuchten sie jetzt, „die Moderne mit ihrer traditionellen Kultur und ihren Werten zu versöhnen". Dennoch setzt sich Lee von Huntington ab, indem er den westlichen Kulturimperialismus zurückweist und auf seiner Meinung beharrt, die Ostasiaten sollten mit dem westlichen Paradigma von Liberalismus und Individualismus brechen.

6. Eine kritische Bewertung

Nachdem ich die konfuzianische Selbstidentifikation nach Lee Kuan Yew als Alternative zur westlichen, liberalen dargestellt habe, möchte ich nun in drei Schritten zeigen, warum dieses Projekt problematisch ist. Erstens macht die binäre Opposition zwischen Ost und West, wie Lee sie vertritt, eine hermeneutische Horizontverschmelzung und Grenzüberschreitungen nahezu unmöglich, und so erscheint das Argument von Anfang an als brüchig. Konfuzianismus und Demokratie an den entgegengesetzten Enden des Spektrums anzusiedeln, das ähnelt am meisten den „Strukturen der Ost-West-Beziehungen im Kalten Krieg" (Callahan 1996: 118, 125). Man beachte die folgende Feststellung Huntingtons:

> At a more basic level, however, Western concepts differ fundamentally from those prevalent in other civilizations. Western ideas of individualism, liberalism, constitutionalism, human rights, equality, liberty, the rule of law, democracy, free markets, the separation of church and state, often have little resonance in Islamic, Confucian, Japanese, Hindu, Buddhist or Orthodox cultures. Western efforts to propagate such ideas produce instead a reaction against "human rights imperialism" and a reaffirmation of indigenous values, as can be seen in the support for religious fundamentalism by the younger generation in non-Western cultures. The very notion that there could be a "universal civilization" is a Western idea, directly at odds with the particularism of most Asian societies and their emphasis on what distinguishes one people from another (Huntington 1993: 40-41).

Diese Sichtweise ist falsch, denn nicht nur die westlichen, sondern alle Weltreligionen sind gegründet auf einen Glauben an die Würde des

Menschen und auf die Bindung an universelle Werte wie Frieden, Gerechtigkeit und Entwicklung des Menschen. Damit soll der Unterschied zwischen Individualismus und Kollektivismus keineswegs geleugnet werden. Doch diese Unterscheidung soll uns nicht daran hindern, die gemeinsamen Werte der Weltreligionen, Kulturen und Traditionen zu sehen. In dieser Hinsicht scheint die These vom Zusammenprall der Kulturen eine Bedeutung zu vermitteln, die mehr zu politischen Erwägungen als zu kulturellen Interpretationen tendiert. Im Gegensatz zu dieser These gibt es zahlreiche gute Gründe, einen interkulturellen Dialog zu verfechten, einen Dialog, dessen Ziel es ist, gegenseitiges Verständnis zu schaffen, zu stärken und zu pflegen.[6]

Zum zweiten mag sich Lees konfuzianisches Projekt zwar gut mit einer autoritären, staatlich gelenkten Entwicklung vertragen, nicht jedoch mit globaler Kommunikation. Im Zeitalter der weltweiten Kommunikation können Traditionen niemals einfach als etwas selbstverständlich Gegebenes betrachtet werden, sondern sie bestehen nur weiter, „insofern sie einer diskursiven Rechtfertigung zugänglich gemacht werden und bereit sind, in einen offenen Dialog nicht nur mit anderen Traditionen, sondern auch mit alternativen Arbeits- und Verhaltensweisen einzutreten" (Giddens 1995: 105). Dies könnte schließlich zu der von Anthony Giddens (1995: 96) so genannten „posttraditionellen Gesellschaft" als der „ersten globalen Gesellschaft" hinführen.

> A post-traditional society is not a national society – we are speaking here of a global cosmopolitan order. Nor is it a society in which traditions cease to exist; in many respects there are impulses, or pressures, towards the sustaining or the recovery of traditions. It is a society, however, in which tradition changes its status. In the context of a globalizing cosmopolitan order, traditions are constantly

[6] Eine exemplarische Kritik an Lee Kwan Yews konservativem konfuzianischem Projekt wurde von Kim Dae-Jung (1994) vorgebracht. Er argumentiert, daß das größte Hindernis für die Errichtung einer Demokratie in Asien nicht in dessen kulturellem Erbe liege, sondern im Widerstand autoritärer Herrscher und ihrer Apologeten. Weiter macht er geltend, daß sich Ost und West nur wenig unterscheiden, was die Verfügbarkeit der für eine Demokratie benötigten grundlegenden Ideen und Traditionen angeht. Lange vor Locke habe Menzius die Ideen des *minbon jeongchi/minben zhengzhi* (民本政治 im Volk wurzelnde Politik) und der Volksrevolution formuliert. Trotzdem hätten autoritäre Führer lange Zeit behauptet, daß kulturelle Unterschiede „westliche Begriffe" wie Demokratie und Menschenrechte für Ostasien unbrauchbar machten. Dies ist laut Kim (1994: 235) ein Irrtum, denn Asien habe ein ebenso reiches „Erbe an demokratieorientierten Philosophien und Traditionen" wie jede westliche Gesellschaft.

> brought into contact with one another and forced to 'declare themselves' (Giddens 1995: 83).

Der Konfuzianismus kann sich auf keinen Fall von diesem Gebot eines aktiven interkulturellen Dialogs ausnehmen. Es scheint mir, daß Lees konservativem Projekt Schwierigkeiten drohen, insbesondere wenn es mit der jüngeren Generation und Frauen konfrontiert ist; ihnen fällt es im Zeitalter der globalen Kommunikation zunehmend schwer, die autoritären Hauptströmungen des Konfuzianismus, wie sie heute bestehen, zu akzeptieren.

Drittens, und dies ist der wichtigste Punkt, ist Lees Argument deswegen fragwürdig, weil er nur vom Erfolg der Entwicklung in Ostasien spricht, ihre strukturellen Defizite aber verschweigt. Er scheint bereit zu sein, Konzepte wie einen konfuzianischen Kapitalismus, eine konfuzianische Zivilgesellschaft oder eine konfuzianische Demokratie als Alternative zu den überforderten und potentiell gefährlichen westlichen Systemen vorzuschlagen. Doch hierin spiegelt sich lediglich das Erbe der binären Oppositionen, und aus diesem Grund lehne ich Lees konfuzianisches Projekt ab. Anstelle einer haltlosen Prämisse, nach der alle Übel der westlichen Zivilisation vom Konfuzianismus kuriert werden können, müssen wir ein intellektuelles Gemeinschaftsunternehmen in Angriff nehmen, das sich einfühlsam der gemeinsamen Aufgabe widmet, die von Ost wie West gleichermaßen erfahrenen Grenzen der Modernisierung zu verstehen und zu überwinden. Leider fehlt Lees Diskurs diese reflexive Dimension der Analyse.

7. Die posttraditionelle Interpretation des Konfuzianismus

Ein alternativer Ansatz, asiatische Selbstidentifikation und Selbstbehauptung zu erforschen, bedient sich einer posttraditionellen Interpretation des Konfuzianismus, wie sie beispielsweise von de Bary (1991) dargelegt wurde. Diese Interpretation ist meiner Meinung nach deswegen bedeutsam, weil sie sich nicht damit begnügt, unsere Aufmerksamkeit auf die allzu offensichtliche Rolle der konfuzianischen Hauptströmung bei der Rechtfertigung und Rationalisierung autoritärer Machtbeziehungen in der Geschichte zu lenken, sondern uns für das genaue Gegenteil sensibilisiert, nämlich, wie der Konfuzianismus als Grundlage gedient hat, um autoritäre Herrschaft zu kritisieren, die von den konfuzianischen Normen abwich. Soweit der letztere Aspekt nicht zufällig, sondern wesentlich ist (ganz gleich, wie marginal er in der Geschichte tatsächlich gewesen sein mag), gibt es für uns gute Gründe, im Rahmen der Dekonstruk-

tion und Rekonstruktion einer subversiven Genealogie besonderes Augenmerk darauf zu richten. In Korea und China zum Beispiel kam engagierte Kritik an ungerechten Herrschern zum größten Teil von

> [...] the ranks of orthodox Neo-Confucians – not from among Buddhists or Taoists. The latter were, as we say, out of it, not engaged in the struggle religion waged against Caesar in the West. In this respect Confucianism – not usually a teaching usually considered "Religious" – performed the critical function Max Weber assigned to religion as the effective bearer of compelling, transcendental values in vital tension with the world, while Buddhism and Taoism, normally considered "religions," barely did do (de Bary 1991: 58).

Warum ist dies so? Eine plausible Erklärung lautet, daß die alte Spannung zwischen dem konfuzianischen Ideal und der empirischen (oft autokratischen) Realität aus der Beziehung zwischen dem „Himmel" (天 chinesisch *tian* / koreanisch *cheon*) und dem „Volk" (民 *min/min*) hervorgeht. In den *Lunyu* (論語 *Gesprächen*) des Konfuzius finden wir zum Beispiel verschiedene Ausdrücke, die das Volk bezeichnen: „die Massen" (衆 *zhong/chung*), „die hundert Namen" (百姓 *baixing/baekseong*) oder „die Vielen" (庶人 *shuren/seoin*). Während jeder dieser Ausdrücke spezifische Konnotationen besitzt, bezeichnet *min* „das gewöhnliche Volk als ununterschiedene Menge" (Hall und Ames 1987: 142). Das bedeutet:

> [...] t'ien [*tian*; Anm. der Red.] and *min* overlaps in representing available fields of possibilities. Just as t'ien can be construed as the indeterminate field in which the myriad things, including the human being himself, articulate themselves and grow, so the *min* can be regarded as that field of possibilities from which the particular person emerges as a cultured human being (Hall und Ames 1987: 145).

Weiter geht der konfuzianische Kanon von der Annahme einer besonderen Verknüpfung zwischen diesem Begriff *min* und *tian/cheon* aus. Menzius sagt, daß *tian* sieht, wie das Volk sieht, und daß *tian* hört, wie das Volk hört (Menzius 5A/5). Das Buch *Shujing* (書經 *Buch der Urkunden*, englisch *Book of Historical Documents*) zeichnet das Bild einer auf das Volk gegründeten Politik so:

> The people should be cherished;
> They should not be down-trodden:
> The people are the root of a country;
> The root firm, the country is tranquil. (Legge 1960: 158)

Aus dieser Perspektive kann es kein Mandat des Himmels geben für einen Herrscher, der dieses grundlegende lebenspendende Prinzip verletzt, denn das Volk selbst ist letztendlich die Quelle der Humanität. Man kann deshalb berechtigterweise argumentieren, daß „die Regierung nur existiert, um jene menschlichen Werte zu fördern und zu steigern, und nicht, um den Interessen des Herrschers oder des Herrscherhauses zu dienen" (de Bary 1991: 61), und sich trotzdem am Ursprung orthodoxen konfuzianischen Denkens befinden. Die fundamentale Wichtigkeit des gewöhnlichen Volkes für den Konfuzianismus basiert auf der Lehre, „daß alles Leben vom Himmel kommt, daß alle menschlichen Wesen mit einer moralischen Natur begabt sind und daß jedes Individuum das Gebot in sich trägt, den Prinzipien gemäß zu handeln, die dieser Natur eigen sind" (de Bary 1991: 70). Es ist also kein Zufall, wenn ein Konfuzianer von unbeugsamem Geist den Zustand der realen Politik als brüchig und korrupt ansieht, wenn er ihn durch die Brille dieses normativen Kriteriums betrachtet.

Diese Analyse kann so ausgedehnt werden, daß sie auch die jüngsten Studentenbewegungen in Korea abdeckt (Han 1997). Ganz gleich, wie sie subjektiv ihre Aktionen sahen, waren die Studenten in den vergangenen Jahrzehnten bei ihrem Protest gegen die Autokratie in Wirklichkeit stark von traditioneller konfuzianischer Moral getragen, in der die Intellektuellen als Stimme des Volkes (*min*) galten und dieses wiederum als untrennbar vom Willen des Himmels. Und mehr noch: Diese Tradition, wiewohl nur marginal in der panasiatischen Geschichte des Konfuzianismus, hat in Korea eine lange Geschichte, und sie hat sich gelegentlich, wenn die Nation mit einer schweren Krise konfrontiert war, in radikalen Formen des Volkskampfes ausgedrückt (Cho 1997). Dieser Aspekt des Konfuzianismus kann als ein Aktivposten für liberale und demokratische Institutionen wiederbelebt werden und zu einer kritisch rekonstruierten Interpretation der Tradition führen, die sich wesentlich von konventionellen Lesarten des Konfuzianismus unterscheidet.

8. Das *Zhongyong*, neu gelesen

Ein anderer Weg, asiatische Selbstidentifikation und Selbstbehauptung zu untersuchen, scheint in der Beziehung zwischen Konfuzianismus und kommunikativer Rationalität impliziert zu sein. Der Konfuzianismus als Denksystem kann als zirkelhaftes homologisches Schließen charakterisiert werden, das wieder und wieder, wenn auch in verschiedenen Formen und aus verschiedenen Richtungen, die persönliche Ethik, die ge-

meinschaftliche Fürsorge und schließlich die metaphysische Harmonie mit dem Himmel betont. Die konfuzianische Bildung kann man als nach innen orientiert beschreiben, in dem Sinne, daß eine ununterbrochene Kultivierung der eigenen Tugend erwartet wird. Nach konfuzianischen Vorschriften muß der vorbildliche konfuzianische Edle auf sein inneres Verhalten achten, selbst wenn er allein ist, „denn er sorgt sich nicht nur um die Konsequenzen seines Handelns, sondern auch um die Motivationsstrukturen dahinter" (Tu 1989: 20). Gleichzeitig ist konfuzianische Bildung jedoch nach außen gerichtet, denn erwartet wird in der Interaktion mit anderen die Bildung einer Vertrauensgemeinschaft, gekennzeichnet von einem hohen Maß an gegenseitiger Fürsorge und Verläßlichkeit.

Ich bin der Ansicht, daß in diesem Zusammenhang das *Zhongyong* (中庸 „Maß und Mitte"), eines der „Vier Bücher" des Konfuzianismus, besondere Beachtung verdient. Das *Zhongyong* ist wichtig, weil es die goldene Regel des Konfuzianismus erklärt, nämlich „Was du nicht liebst, wenn es dir selbst angetan wird, das tue du keinem andern Menschen an" (Wilhelm 1997: 30). Dies setzt die Existenz unabhängiger Anderer voraus, die grundsätzlich in der Lage sind, ihre eigenen Interessen zu verfolgen, und deshalb auch unabhängig von oder sogar im Gegensatz zu meiner eigenen bevorzugten Lebensweise handeln können. Die so hervorgerufene Ungewißheit ruft nach dem Prinzip der Gegenseitigkeit, und dieses Thema durchzieht das Werk. Diesen Aspekt des *Zhongyong* halte ich für einzigartig unter den konfuzianischen Klassikern.

Hiervon ausgehend könnten wir etwa fragen, was uns der Konfuzianismus zur Beilegung der potentiellen Meinungsverschiedenheiten lehren könnte, die wegen der Pluralität der Anderen wahrscheinlich auftreten werden. Und genau an dieser Stelle müssen wir unsere Untersuchung aus der Perspektive des kommunikativen Handelns führen, statt uns auf den Hauptstrom eines Konfuzianismus zu beschränken, der im Rahmen der Theorie des Herzens (心學 *xinxue/shimhak*) nach einer „sich vertiefenden Subjektivität" (Tu 1989: 3) sucht. Eine ausgezeichnete Belegstelle zur konfuzianischen Form der Konfliktbewältigung und Konsensbildung findet sich im *Zhongyong*:

> Der Meister sprach: Schun war doch ein großer Weiser! Schun liebte es, zu fragen und liebte es, dem Sinn einfacher Reden nachzugehen. Er deckte das Schlechte (der Menschen voll Rücksicht) zu und verbreitete das Gute. Er faßte die beiden Enden einer Sache an und handelte den Menschen gegenüber der Mitte entsprechend. Das ist es, warum er der Schun war! (Wilhelm 1997: 28)

In dieser Passage offenbart sich die konfuzianische Vision einer auf aufmerksame Kommunikation gegründeten Politik. Von besonderer Bedeutung ist, daß der Text hier die intersubjektive Dimension der Kommunikation erfaßt, eine Sphäre, die sich grundlegend von der subjektiven Dimension der Introspektion und des Lernens unterscheidet. Die Entscheidungsfindung wird hier dargestellt als Beratungsprozeß: Er ist offen für „die beiden Enden einer Sache" – nichts darf willkürlich ausgeschlossen werden –, und doch muß er vermittelnd genug sein, damit die beste Wahl getroffen wird und dem Volk zugute kommt. In dieser Hinsicht unterscheidet sich der Konfuzianismus vom Buddhismus darin, daß er die Rolle des Lernens durch eine aufmerksame Kommunikation betont, die auf Selbstreflexion eingestellt ist. Der einzigartigen Macht der Sprache wird klar Rechnung getragen in dem Begriff „Ordnung der Namen" oder „Berichtigung der Namen" (正名 *zhengming/jeongmyeong*). In den *Gesprächen* des Konfuzius (20/3) wird uns gesagt: „Wer nicht Worte richtig zu verstehen weiß, kann die Menschen nicht erkennen" (Moritz 1998: 132). In diesem Sinne ist es keine Übertreibung, wenn Hall und Ames (1987: 261) den „Weisen" als „Meisterkommunikator" beschreiben; allerdings könnte man ihre Behauptung bestreiten, der konfuzianische Erkenntnismodus sei eher „ästhetisch" als „moralisch-kognitiv" (Hall und Ames 1987: 268). Etymologisch ist der chinesische Terminus für ‚Weiser' eng verknüpft mit dem ‚Lernen'; der Weise ist durch große, herabhängende Ohren gekennzeichnet, wodurch betont wird, daß „dem Hören eine zentrale Rolle im konfuzianischen Projekt der Selbstkultivierung zukommt" (Hall und Ames 1987: 258).

Eine interessante Frage ist, wie man die goldene Mitte erreicht, die vom *Zhongyong* so emphatisch zur Norm erhoben wird. Ich möchte zwei Bedingungen für das Erzielen der goldenen Mitte genauer untersuchen. Die subjektive Bedingung liegt in der herausragenden Eigenschaft des „maßvollen" Geistes, der „maßvollen" Seele, die alle Äußerungen, die zu extremer Polarisierung tendieren, unter Kontrolle hält und versucht, eine lebensfähige Mitte innerhalb der Subjektivität aufzubauen und zu erhalten. Man kann in dieser Hinsicht viel von jedem der „Vier Bücher", einschließlich des *Zhongyong*, lernen. Darüber hinaus zeigt auch das *Buch der Urkunden*, wie wichtig und wie schwierig es ist, eine maßvolle Seele zu erlangen und zu erhalten:

> The mind of man is restless, – prone *to err*; its affinity for the *right* way is small. Be discriminating, be undivided, that you may sincerely hold fast the Mean. Do not listen to unsubstantiated words; do not follow undeliberated plans. Of all who are to be loved, is not the sovereign the chief? Of all who are to be feared, are not the

> people the chief? If the multitude were *without* the sovereign, whom should they sustain aloft? If the sovereign had not the multitude, there would be none to guard the country for him (Legge 1960: 61–62; Hervorhebungen von Legge).

Die objektive Bedingung, um die goldene Mitte zu erreichen, kann wiederum gut innerhalb der Theorie der öffentlichen Sphäre erklärt werden, die in der Hauptströmung des Konfuzianismus in der chinesischen und koreanischen Geschichte implizit, wenn nicht explizit, enthalten ist. Bekanntermaßen funktionierte die Öffentlichkeit, wiewohl begrenzt in der Zahl ihrer Teilnehmer, recht effektiv, sowohl innerhalb als auch außerhalb der dynastischen Herrschaft: im Innern durch Zensoren, die Mißstände in der kaiserlichen Herrschaft zu überprüfen hatten, und außen durch konfuzianische Intellektuelle, die gegen Korruption und Machtmißbrauch der herrschenden Elite protestierten. Gleichzeitig machten zahlreiche Debatten unter konfuzianischen Gelehrten aufmerksam auf die grundlegende Bedeutung des öffentlichen Diskurses für eine gute Regierung. Die genaue Verbindung zwischen dem Konfuzianismus und der deliberativen Rationalität, die er impliziert, muß jedoch noch näher untersucht werden.

9. Für einen übergreifenden Konsens

Zum Abschluß möchte ich Wege für einen fruchtbaren interkulturellen Dialog zwischen Liberalismus und Konfuzianismus im Hinblick auf die Menschenrechte aufzeigen. Die Position der Liberalen ist nur allzu bekannt. Man beharrt darauf, daß „jeder als moralisches Wesen gleich ist und eine substantielle persönliche Unabhängigkeit genießen soll, frei von Einschränkung durch den Willen anderer" (Nagel 1995: 94). Soweit das Konzept der Souveränität betroffen ist, wird auf den Staat dieselbe Logik angewendet wie auf Individuen: „Genauso wie ein souveräner Staat über sein Territorium herrscht, das kein anderer Staat betreten darf, so herrscht auch ein souveränes Individuum über sein eigenes Leben und Handeln, solange seine Handlungen anderen nicht schaden" (Chan 1999: 231). Individuelle Souveränität ist ebenso wirkungsvoll wie staatliche, denn „man ist zur absoluten Kontrolle all dessen berechtigt, was sich im eigenen Lebensbereich befindet, wie trivial es auch immer sein mag" (Feinberg 1986: 55). So seien Individuen beispielsweise zum Konsum von Pornographie berechtigt. Keine staatliche Macht dürfe legal eingesetzt werden, um diese individuelle Freiheit zu kontrollieren.

Konfuzianische Kommunitarier könnten die liberalen Ideen von individueller Souveränität nur schwer in toto akzeptieren, denn sie sind tief besorgt um die gesellschaftlichen Folgen von Menschenrechten, in deren Mittelpunkt das Individuum steht. Diese Konfuzianer leugnen nicht das Prinzip der Menschenrechte als solches, sondern sie vertreten die Ansicht, daß jene exzessiven Ansichten und Lebensweisen (einschließlich Pornographie) unter Kontrolle gehalten werden müssen, die „als moralisch korrumpiert oder verdorben betrachtet werden, selbst wenn sie anderen nicht schaden" (Chan 1999: 230). Diese Sicht wird gerechtfertigt im Namen des gemeinschaftlichen Wohlergehens. Genauer gesagt: Sie begrüßen und ermutigen die Menschenrechte nur dort, wo diese Rechte der Förderung eines moralischen und ethischen Lebens dienlich sind, doch sie melden Zweifel an, wenn diese Rechte zur Förderung eines schlechten statt eines guten Lebens benutzt werden. Einfach gesagt haben „Individuen nicht das moralische Recht auf moralisches Fehlverhalten" (Chan 1999: 232). Dieses Argument mag für nichtwestliche Entwicklungsländer mehr oder weniger zutreffend klingen, wo eine liberale Tradition fehlt, aber bestimmte Formen kommunitarischer Traditionen noch stark geblieben sind. Unter solchen Umständen wird exzessiver Individualismus leicht als Grund für den moralischen Verfall der Gemeinschaft angesehen – etwa im Fall der materialistischen Werte, wie sie bei einer Entwicklung zur Vetternwirtschaft auftreten. Aus der Sicht dieser Länder stammen die Menschenrechte, insbesondere die Bürgerrechte, nicht nur aus dem Westen (was ihre Nähe zu einer Form des kulturellen Kolonialismus anzeigt), sondern diese auf das Individuum zentrierten Rechte werden letzten Endes den Zusammenhalt der Gemeinschaft zerstören. „Verwestlichung wurde zu einem bequemen Etikett für alle Übel, die das Fundament einer gesunden, unverdorbenen asiatischen Gesellschaft aushöhlten" (Kuo 1996: 297).

Hier stellt wiederum Singapur ein interessantes Musterbeispiel für die kommunitarische Ideologie und Praxis des Konfuzianismus dar. Bestimmte Elemente konfuzianischer Ethik wurden selektiv eingesetzt (Tu 1984; Kuo 1996), um eine Regierung ohne Korruption und eine saubere Gesellschaft zu errichten, welche die Interessen der Gemeinschaft schützen. Ausgehend von der Prämisse, daß die Menschen eine gute Regierung wünschen, argumentiert Lee, eine gute Regierung hänge von den Werten eines Volkes ab; dies bedeute, daß asiatische Werte sich von amerikanischen oder westlichen unterschieden. „Als Asiate mit chinesischem kulturellem Hintergrund" stellt Lee fest, daß „meine Wertvorstellungen für eine Regierung sind, die ehrlich, tatkräftig und effizient ihr Volk schützt und die allen die Möglichkeit gibt, in einer stabilen und geordneten Gesellschaft voranzukommen, in der sie gut leben und ihre

Kinder aufziehen können, damit diese es einmal besser haben" (Lee, K. Y. 1997: 380). Er zählt dann sieben Anforderungen an eine gute Regierung auf: 1) die Menschen sind mit Nahrung, Wohnraum und Arbeit sowie gesundheitlich gut versorgt; 2) es herrschen Ordnung und Gerechtigkeit in einem Rechtsstaat, nicht die launenhafte Willkür einzelner Herrscher; 3) so viel persönliche Freiheit wie möglich, ohne die Freiheit anderer zu verletzen; 4) wirtschaftliches Wachstum und gesellschaftlicher Fortschritt; 5) ein gutes und sich ständig verbesserndes Bildungssystem; 6) hohe moralische Normen für die Regierenden und das Volk; 7) eine gute physische Infrastruktur, Einrichtungen für Erholung, Musik, Kultur und Kunst; religiöse Freiheit und ein reichhaltiges Geistesleben.

Wir haben es hier mit einer Version der konfuzianischen Selbstidentifikation und Selbstbehauptung zu tun, die zu einer erweiterten Rolle des Staates und einer wohlwollenden Führung tendiert. Die Menschenrechte werden nicht kategorisch abgelehnt. Vielmehr wird der Ansatz eines schrittweisen Zuwachses empfohlen, mit starker Betonung auf Gemeinschaftsinteressen, wie der Staat sie sich vorstellt. Darüber hinaus werden Konsultationsprozesse zwischen verschiedenen Interessengruppen eingerichtet und erweitert, als institutioneller Versuch, den gesellschaftlichen Konsens zu sichern und zu erhalten. Meiner Meinung nach führt dieser Weg der kommunitarischen Entwicklung jedoch eher zu paternalistischem Autoritarismus als zu Demokratie im partizipatorischen Sinne (Chua 1995).

Im Gegensatz hierzu möchte ich vorschlagen, daß uns bei der Suche nach einem west-östlichen interkulturellen Diskurs der Begriff eines ‚zwanglosen übergreifenden Konsenses' leiten sollte. Ursprünglich entwickelt von John Rawls, wurde diese Theorie von Charles Taylor neu formuliert und bezeichnet seitdem die Möglichkeit, daß „verschiedene Gruppen, Länder, religiöse Gemeinschaften, Zivilisationen, die grundsätzlich unvereinbare Ansichten über Theologie, Metaphysik, menschliche Natur usw. haben, zu einer Übereinkunft über bestimmte Normen gelangen, von denen menschliches Handeln geleitet sein sollte" (Taylor 1999: 124). Eine einfache Ost-West-Dichotomie muß als problematisch angesehen werden. „Anstatt die westliche Kultur zum Sündenbock für die Brüche schneller ökonomischer Veränderungen zu machen [...], ist es angemessener zu schauen, wie die traditionellen Stärken der asiatischen Gesellschaft für eine bessere Demokratie sorgen können" (Kim 1994: 193).

Die neue Aufgabe, die vor uns liegt, heißt deshalb: den Konfuzianismus mittels dekonstruktiv-rekonstruktiver Methodologie von einer autoritären in eine eher demokratische, partizipatorische Version zu überführen. Dieser Ansatz zielt darauf ab, unser reflexives Verständnis für die ungewollten Konsequenzen unseres Handelns zu verbessern, d.h. für die

Risiken und Gefahren, die der Entwicklungsprozeß in Ostasien hervorgebracht hat.[7] Die Dominanz der instrumentellen Vernunft hat die menschlichen Beziehungen und das Verhältnis Mensch-Natur immer destruktiver werden lassen. In der Folge sehen sich die Menschen mit größerer Wahrscheinlichkeit nicht als Mitglieder einer konfuzianisch inspirierten moralischen Gemeinschaft, sonder eher als Ausbeutungsobjekt oder Manövriermasse. Das Endziel der Transformation in einen demokratischen, partizipatorischen Konfuzianismus ist es, den Anthropozentrismus in Richtung auf eine von Tu Wei-ming (1997: 24-25) so genannte „anthropokosmische" globale Ethik hin zu überwinden, welche „die Harmonie zwischen der Spezies Mensch und der Natur" einschließt. Ein Konfuzianismus, der „sich der Wechselbeziehungen zwischen allen Dingen und des eigenen Platzes in einer von gegenseitiger Abhängigkeit gekennzeichneten Welt bewußt" ist, kann uns helfen, „einen Sinn für gleiche Verantwortung für sich selbst wie für andere und für gegenseitige Unterstützung im Interesse einer lebenserhaltenden Umwelt" zu entwickeln (de Bary 1988: 127). Und genau dies ist wohl mit der konfuzianischen Maxime *Xiushen qijia zhiguo pingtianxia* (修身齊家治國平天下 ; „Die Persönlichkeit bilden, das Haus regeln, den Staat ordnen, die Welt befrieden") gemeint. Der Begriff des Friedens unter dem Himmel könnte sich auf das friedliche Leben und die Existenz aller Dinge unter dem Himmel beziehen – nicht mehr nur auf menschliche Wesen, sondern genauso auf Ökosysteme. Wie Tu (1997: 9) anregt, würde es sich lohnen, den Rahmen des Projekts Aufklärung zu vergrößern, statt es ganz und gar aufzugeben, indem man „seine moralische Sensibilität vertieft, und, wo notwendig, seine ererbten Beschränkungen kreativ umformt, um sein Potential als

[7] Diese Reflexivität findet ihren Ausdruck in verschiedenen sozialen Bewegungen, die in kurzer Zeit überall in Ostasien hervorgetreten sind und postkonventionelle Wertvorstellungen fördern und verbreiten. Reflexive Modernisierung hängt mit der Institutionalisierung dieser Werte zusammen (Han 1997). Von besonderer Bedeutung sind in dieser Hinsicht der freie Zugang aller zu Informationen und die Demokratisierung des Entscheidungsprozesses in Organisationen (s. Heckscher und Donnellon 1994). Monopolisierung, Segmentierung und Verfälschung von Informationen, wie sie in bürokratischen Systemen gang und gäbe sind, hemmen die Entwicklung eines kreativen Potentials. Es ist ebenso wichtig, daß die Ausübung der Autorität sich nicht auf den traditionellen Status oder auf Amtstitel gründet, sondern auf das gegenseitige Einverständnis der Mitglieder einer Organisation. Weder die traditionalistische oder bürokratische Weise der Legitimierung noch die Rationalität marktorientierten Kalkulierens allein reicht aus für eine reflexive Modernisierung. Vielmehr sollten wir die reflexive Modernisierung auf jenen Aspekten des normativen kulturellen Potentials aufbauen, die uns zu einer umfassenderen, deliberativen Rationalität führen.

Weltanschauung für die menschliche Gemeinschaft im ganzen voll zu verwirklichen".

Hier sehe ich eine tiefe Resonanz zwischen der reflexiven Selbstidentifikation der Asiaten auf der Grundlage einer posttraditionellen Interpretation des Konfuzianismus und Habermas' Projekt einer universalen Kommunikation – eine Beziehung, die zweifellos zu weiteren Analysen einlädt (Han 1999).

Aus dem Englischen von Matthias Hoop

LITERATURVERZEICHNIS

de Bary, William Theodore (1988): *East Asian Civilizations. A Dialogue in Five Stages*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

de Bary, William Theodore (1991): *The Trouble with Confucianism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Callahan, William (1996): Confucianism/Democracy. In: Rah, Jong-Yil (Hg.): *Democratization and Regional Cooperation in Asia*. Seoul: Kim Dae Jung Peace Foundation, S. 113–164.

Chan, Joseph (1999): A Confucian Perspective on Human Rights for Contemporary China. In: Bauer, Joanne R. und Daniel A. Bell (Hg.): *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, S. 212–237.

Cho, Hein (1997): The Historical Origin of Civil Society in Korea. In: *Korea Journal* 37 (2), S. 24–41.

Chua, Beng-Huat (1995): *Communitarian Ideology and Democracy in Singapore*. London: Routledge.

Feinberg, Joel (1986): *Harm to Self*. New York: Oxford University Press.

Giddens, Anthony (1995): Living in a Post-Traditional Society. In: Beck, Ulrich, Anthony Giddens und Scot Lash (Hg.): *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge, UK: Polity Press, S. 56–109.

Gross, David (1992): *The Past in Ruins: Tradition and the Critique of Modernity*. Amherst: University of Massachusetts Press.

Gyohten, Toyoo (2000): *Revitalization of Asia*. http://www.glocom.org/opinions/essays/200005_gyohten_revitaliz_asia/index.html, gefunden am 17.7.2000

Habermas, Jürgen (1996): *Between Facts and Norms*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Hall, David und Roger Ames (1987): *Thinking Through Confucius*. Albany: State University of New York Press.

Han, Sang-Jin (1997): Political Economy and Moral Institution: The Formation of the Middling Grassroots in Korea. In: *Humboldt Journal of Social Relations* 23 (1–2), S. 71–89.

Han, Sang-Jin (1998): The Korean Path to Modernization and Risk Society. In: *Korea Journal* 38 (1), S. 5–27.

Han, Sang-Jin (1999): *Habermas and the Korean Debate*. Seoul: Seoul National University Press.

Heckscher, Charles und Anne M. Donnellon (Hg.) (1994): *The Post-Bureaucratic Organization. New Perspectives on Organizational Change*. Thousand Oaks, California: Sage Publications.

Huntington, Samuel P. (1993): The Clash of Civilizations? In: *Foreign Affairs* 72 (3), S. 22–49.

Kim, Dae-Jung (1994): Is Culture Destiny? The Myth of Asia's Anti-Democratic Values. In: *Foreign Affairs* 73 (6), S. 189–194.

Kuo, Eddie C. Y. (1996): Confucianism as Political Discourse in Singapore: The Case of an Incomplete Revitalization Movement. In: Tu, Wei-Ming (Hg.): *Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, S. 294–309.

Lee, Kuan Yew (1993): *40 Nian Zhenglun Xuan. Selections from 40 Years of Political Writings*. Singapore: Lianhe Zaobao Press.

Lee, Peter H. (Hg.) (1996): *Sourcebook of Korean Civilization*. Volume 2. New York: Columbia University Press.

Legge, James (Übers.) (1960): *The Chinese Classics*. Volume 3: *The Shoo King, or The Book of Historical Documents*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

Moritz, Ralf (Übers.) (1998): *Konfuzius: Gespräche (Lun-yu)*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.

Nagel, Thomas (1995): Personal Rights and Public Space. In: *Philosophy & Public Affairs* 24 (2), S. 83–107.

Reynolds, Craig J. (1982): A Nineteenth Century Thai Buddhist Defense of Polygamy. In: Saneh Chamarik (Hg.): *Buddhism and Human Rights*. Bangkok: Thai Khadi Research Institute.

Root, Hilton (1996): *Small Countries, Big Lessons: Governance and the Rise of East Asia*. Hong Kong: Oxford University Press.

Satha-Anand, Suwana (1999): Looking to Buddhism to Turn Back Prostitution in Thailand. In: Bauer, Joanne R. und Daniel A. Bell (Hg.): *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, S. 193–211.

Sato, Seizaburo (1979): Response to the West. The Korea and Japanese Patternism. In: Craig, Albert M. (Hg.): *Japan: A Comparative Perspective*. Princeton: Princeton University Press, S. 105–130.

Taylor, Charles (1999): Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights. In: Bauer, Joanne R. und Daniel A. Bell (Hg.): *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press.

Tu, Wei-Ming (1984): *Confucian Ethics Today: The Singapore Challenge*. Singapore: Curriculum Development Institute of Singapore.

Tu, Wei-Ming (1989): *Centrality and Commonality*. Albany: State University of New York Press.

Tu, Wei-Ming (1997): *Family, Nation and the World: The Global Ethic as a Modern Confucian Quest*. Paper presented at the conference on The Challenge of the 21st Century, The Response of Eastern Ethics, Seoul, May 1997.

Wilhelm, Richard (Übers.) (1997): Dschung Yung / Maß und Mitte. 1. Kap. in: *Li Gi: Das Buch der Riten, Sitten und Gebräuche*. 3. Auflage der Neuausgabe. München: Diederichs, S. 27–45.

Zakaria, Fareed (1994): Culture is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew. In: *Foreign Affairs* 73 (2), S. 109–126.

Geschichte, Gegenwart und Problematik des koreanischen Nationalismus

Chon Song U

1. Problemstellung

Im vorliegenden Beitrag werde ich versuchen, den historischen Hintergrund des modernen koreanischen Nationalismus sowie dessen gegenwärtige Situation und Problematik in komprimierter Form darzustellen. Das der Untersuchung zugrundeliegende Erkenntnisinteresse richtet sich auf die Frage nach der Rolle des koreanischen Nationalismus als Selbstbehauptungsdiskurs in einem „globalen" Zeitalter.

Im Laufe der modernen Geschichte hat sich auf koreanischem Boden eine ungemein vielfältige Palette von Ideologien und Denksystemen ausgetobt: Liberalismus, Anarchismus, Nihilismus, Kommunismus, Modernisierungstheorie, Sozialdarwinismus, Sozialdemokratie und eben der Nationalismus. Keine andere geistige Strömung vermochte das Denken und Fühlen der koreanischen Masse ebenso wie der Eliten so kontinuierlich, so stark und auf so quasi-natürliche Weise zu beeinflussen wie der Nationalismus. Neuere Untersuchungen (Yi 2000) haben ergeben, daß keine der oben genannten Strömungen – interessanterweise einschließlich des Anarchismus, ideengeschichtlich eigentlich eine extreme Antipode des Nationalismus – niemals ganz frei war von nationalistischen Tendenzen. Der Nationalismus scheint tief in das „nicht hinterfragbare Sollen" im Bewußtsein der Koreaner verankert zu sein. Wie ist dieses Phänomen zu erklären?

Zur Beantwortung dieser Frage sollen elementare Entwicklungsfaktoren und kollektivbewußtseinsbildende Ereignisse aus der koreanischen Geschichte vorausgeschickt werden. Die außerordentlich langen gemeinsamen Lebenserfahrungen innerhalb der fast unverändert gebliebenen territorialen, sprachlichen, kulturellen und ethnischen Gemeinschaft, die gesellschaftliche Homogenität (Park 1996a), und vor allem die Tatsache, daß die Koreaner seit der nationalen Vereinigung durch die Koryo-Dynastie (918–1392) gegen Ende des zehnten Jahrhunderts für fast ein Jahrtausend lang einen geeinten Zentralstaat bewahrten, der auf einem physiogeographisch und morphogenetisch von anderen Staaten abgegrenzten und begrenzten territorialen Raum als Lebensgrundlage beruhte. Hiermit soll keineswegs postuliert werden, daß die Koreaner ein historisch voll-

kommen homogenes Volk seien. Vielmehr teile ich die Ansicht, daß die angebliche ethnische Homogenität des koreanischen Volkes teilweise eine moderne und soziopolitische Konstruktion ist. Gleichwohl will ich mit Connor (1994) betonen, daß jeder mit Wille und Bewußtsein ausgestattete Koreaner (und Koreanerin) den Mythos der Homogenität tatsachenunabhängig als eigene geistige Realität erzeugen und daran glauben kann. Denn es ist nur selten das, „was tatsächlich ist", von politischer Bedeutung, sondern das „what people think is" (Connor 1994; Shin 1998). Dadurch ergibt sich ein vollkommen andersartiger historischer Hintergrund als etwa in Europa, wo sich der moderne Einheitsstaat erst aus der Rivalität zahlreicher Feudalherrschaften mit wechselnden Bündniskonstellationen aus einem weitgehend zersplitterten Zustand heraus entwikkelt hat. Deshalb werden Korea, Japan und China häufig als „exzeptionelle historische Staaten, die aus einer nahezu homogenen Ethnie bestehen" (Hobsbawm 1990), betrachtet.

Wenn wir nun Nationalismus als ein „politisches Prinzip" verstehen wollen, demzufolge die „politische" und die „ethnische" Zugehörigkeit zusammenfallen (Gellner 1983), so bestand dieser Zustand in Korea schon seit frühester Zeit. Deshalb wird die Ineinssetzung von „Ethnie – Nation – Staat" ohne weiteres als ein „natürliches" Phänomen angesehen und konnte jeder nationalistischen Bewegung in Korea als Stütze dienen.

Allerdings sind diese „vormodernen" historischen Bedingungen nicht direkt identisch mit jenen Bedingungen, welche der modernen Verbreitung und Entwicklung des koreanischen Nationalismus zugrunde liegen. Von solch einer Identität auszugehen, würde bedeuten, daß man in das sogenannte „fallacy of retrospective determinism" hineingerät (Bendix 1977). Vielmehr liegt die Aufgabe der historisch-soziologischen Analyse gerade darin, zu erklären, welche konkreten historischen Vorgänge moderner Zeit die erwähnten vormodernen latenten Faktoren zum manifesten Ausbruch in Gestalt eines Nationalismus geführt haben.

Historisch gesehen wurde der moderne koreanische Nationalismus vor allem durch drei Anlässe entscheidend verstärkt:

1. Das Scheitern einer modernen Nationalstaatsbildung angesichts der Herausforderungen der westlichen Mächte und Japans am Ende des 19. Jahrhunderts und die sich daran anschließenden Erfahrungen der japanischen Kolonialherrschaft in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.
2. Die Teilung des Landes und die Konfrontation von Süd und Nord seit dem Bürgerkrieg in den 1950er Jahren.
3. Die seit Anfang der 1960er Jahre forcierte Industrialisierungspolitik.

Hätten wir nicht diese drei nacheinander folgenden Umstände, so würde der koreanische Nationalismus, trotz der oben genannten günstigen vormodernen Bedingungen, wesentlich anders aussehen als er sich heute darstellt (Park 1996b). Und durch jeden der genannten Anlässe immer weiter verstärkt und legitimiert, war die Zentralität des koreanischen Nationalismus in dem Massenbewußtsein und in der Massenideologie, trotz des sich im Prozeß der Modernisierung verändernden Wertsystems und Zeitgeistes, kaum jemals in Frage gestellt worden. Im Folgenden werde ich versuchen, auf diese drei historischen Momente einzugehen.

2. Die Formation des koreanischen Nationalismus

Der Ursprung und die Entfaltung des modernen koreanischen Nationalismus sowie manche seiner Eigenarten hängen untrennbar mit dem Scheitern eines endogenen Übergangs in die Moderne und mit der japanischen Kolonialherrschaft zusammen. Sein erstmaliges Auftreten läßt sich auf das Ende des 19. Jahrhunderts zurückverfolgen, als Korea zum ersten Mal massiv mit Fremdmächten in Berührung gekommen war und von sich aus nach Wegen für einen Übergang in die Moderne gesucht hatte. Dieser Versuch scheiterte und Korea wurde von Japan kolonialisiert. Die japanische Kolonialherrschaft (1910–1945) hat nicht nur rasch und radikal das moderne koreanische Nationalbewußtsein erhöht, sondern verschaffte überdies eine Massenbasis für nationalistische Gesinnung, die in vorkolonialer Zeit noch weitgehend eine Sache intellektueller Diskurse darstellte (Cha 1978). Also war der koreanische Nationalismus, wie im übrigen auch der der anderen kolonialisierten Völker Ostasiens, im wesentlichen als eine Reaktion gegen die expansionistischen japanischen und westlichen Kräfte entstanden und fungierte als Widerstandsnationalismus. Außerdem wurde in den Bemühungen der Koreaner darum, sich möglichst radikal von den Japanern zu unterscheiden, das in ihrem Nationalismus ohnehin stark vertretene „ethnische" Moment noch weiter intensiviert und sogar mystifiziert: Der koreanische Nationalismus nahm deshalb gerade während der Kolonialzeit immer deutlicher Züge eines „ethnischen Nationalismus" an.

3. Die Teilung des Landes und der koreanische Nationalismus

Anders als in Deutschland, wo ein in gewisser Hinsicht vergleichbarer ethnischer Nationalismus wegen seiner Verbindung mit Nazi-Ideologie nach 1945 weitgehend diskreditiert wurde, blieb in Korea auch nach

Kriegsende die Ethnie als gemeinsamer Lokus der sozialen Identität unverändert fest. Mit der durch den Bürgerkrieg verursachten endgültigen Teilung des Landes in Süd- und Nordkorea verlagerten sich die Demarkationslinien nun von der Konfrontation mit den Japanern und von den Bemühungen um den Nachweis der Eigenart der koreanischen Nation, welche jetzt für selbstverständlich gehalten wurde, zu einem intra-ethnischen Konflikt und zu den Bemühungen um eine Legitimierung des jeweiligen politischen Regimes im ethnisch-nationalistischen Sinn. Die territoriale Spaltung produzierte also eine zusätzliche Identität, die nicht kongruent mit ihrer primären ethnischen Quelle der Identifikation war, nämlich eine südkoreanische und eine nordkoreanische (Shin 1998). Jedes Regime im Süden wie im Norden eignete sich ein je spezifisches Verständnis von Nation und nationaler Identität an und legte es seinen massenpolitischen Strategien zugrunde und erhob den Anspruch auf das Recht zur alleinigen Vertretung der gesamten koreanischen ethnischen Nation. Wenn dies nun einen „Nationalismus von oben" konstituierte, so gab es auch einen „Nationalismus von unten", wenn dieser auch nicht ganz so stark war. Denn die von oben ausgegebene Parole „Wir sind ein Volk" war für „unten" ebenso wirksam, nicht zuletzt infolge des in der Formationsphase erzeugten Mythos der „unitary nation" mit mehrere Jahrtausende zurückgehenden gemeinsamen Ahnen. Allerdings weisen die Wege des Nationalismus im Süden und Norden relevante Unterschiede auf: Während der Nationalismus im Süden vor allem wegen seiner starken politischen und wirtschaftlichen Abhängigkeit von den USA und von Japan schwerlich eine „fundamentalistische" Richtung einschlagen konnte, war der Nationalismus im Norden in dieser Hinsicht wesentlich weniger gebunden und entwickelte sich deshalb zu einem eindrucksvollen Typus des fundamentalistischen Nationalismus, der sich bekanntlich zu der sogenannten „Juche-Philosophe" (Philosophie der Selbständigkeit und der Autonomie) verdichtete.

4. Die „nachholende" Industrialisierung und der Nationalismus von Park Chung Hee

Nach Erkenntnissen der Soziologie entwickelt sich eine kollektive Mentalität nicht von sich aus zu einer breiten nationalistischen Massenbewegung. Nur unter bestimmten Bedingungen, vor allem durch das Hineinspielen machtpolitischer Motive wird aus ihm eine politische Massenbewegung. Der Nationalismus gewinnt nur dann realistische Bedeutung, wenn er politisiert wird. In Korea war es das durch einen

Militärputsch zur Macht gelangte Regime von Park Chung Hee (1960–1979), dem es gelungen war, den Nationalismus als eine für staatspolitische Zwecke mobilisierbare gewaltige Kraft zu instrumentalisieren (Pak 1999).

Das diktatorische Park-Regime hat die „Modernisierung des Vaterlandes" als vordringliche nationale Aufgabe, den „Nationalismus" als Leitidee und den Staat als Subjekt des Modernisierungsprozesses bezeichnet. Dabei spielte auch der Antikommunismus eine bedeutende Rolle, welcher wiederum eng mit dem langfristigen Ziel der koreanischen Wiedervereinigung verknüpft war. Park Chung Hee erkannte den Nationalismus als ideologische „Kraftquelle der Modernisierung" – eine Entwicklung, welche in Ländern mit „nachholender Industrialisierung" weder einzigartig noch selten ist.

5. Neuere Tendenzen im koreanischen Nationalismus-Diskurs seit den 1970er Jahren

Im Zuge der Demokratisierungsbewegung und der friedlichen Wiedervereinigungsbewegung seit den 1970er Jahren sind indes ernsthafte und wirksame Bemühungen innerhalb des koreanischen Nationalismus in Gang gekommen, die von Park Chung Hee und seiner Gefolgschaft geschmiedete „Zauberkette" zwischen Nationalismus und Diktatur zu zerschneiden. Diese Bewegung, die häufig als „Volksnationalismus" bezeichnet wird, ist Produkt einer Kombination von mehreren Faktoren aus den 1970er Jahren: Vor allem sind hier die sich um diese Zeit formierenden Oppositionsbewegungen gegen den staatsabsolutistischen Nationalismus Parkscher Art zu nennen, die versuchten, einen „Neuen Nationalismus" zu entwerfen. Diese Bewegungen wurden dann mit divergenten sozialwissenschaftlichen Theoriemodellen kombiniert, vor allem mit der marxistischen Gesellschaftsformationstheorie. Der „Volksnationalismus" fordert eine kritische Selbstbesinnung des koreanischen Nationalismus und die Revision des staatsabsolutistisch verfälschten Nationalismus von Park Chung Hee. Die Grundideen des Volksnationalismus lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

1. Man sollte sich von einer restaurativ-chauvinistischen Ansicht befreien, die das Wesen der Nation in Geist, Blut oder kulturellem Traditionsgut sucht.
2. Der Nationalismus sollte von seiner bisherigen Funktion als Herrschaftsideologie zum Schutz bestehender Machtverhältnisse befreit

werden und als eine Art von Widerstandsbewegung neu kreiert werden.

3. Der Nationalismus sollte nicht bloß Antworten auf Fragen der Integration und der Einheit der Nation, sondern auch Antworten auf innerhalb der Nation latent und manifest existierende innere Konflikte geben.
4. Der Nationalismus sollte, um kreativ und kontinuierlich eine wirksame gesellschaftliche Kraft entfalten zu können, unbedingt Demokratie in sein handlungsprogrammatisches Konzept integrieren (Pak 1999).

Die beschriebene „Transformation" der Nationalismus-Idee lief letzten Endes auf die Forderung hinaus, daß das Volk endlich als Subjekt des Nationalismus selbst aktiv auftreten möge. Deshalb beschränkte sich das Demokratieverständnis ihrer Vertreter nicht bloß auf den politischen Bereich, sondern dehnte sich auch auf das Wirtschaftssystem insgesamt aus. So suchten sie sowohl theoretisch als auch praktisch nach Wegen, welche die durch das kapitalistische Konkurrenz- und Monopolprinzip verursachte Entfremdung und Dehumanisierung des sozialen Lebens abzuschwächen und zumindest partiell sozialistische Werte einzuführen erlaubten (Kim 1991).

Strenggenommen war dieses Konzept, so könnte man einwerfen, kein „nationalistisches". Es war eher ein Versuch, die gesellschaftlichen Widersprüche und Konflikte zu betonen und alternative Lösungswege in ein nationalistisches Gefäß zu gießen. Es hat dabei den Nationalismusbegriff zu überdehnt. Und in der Tat wurde der Volksnationalismus, nachdem er in den 1970er und 1980er Jahren als eine deutlich erkennbare soziale und ideologische Bewegung aktiv wurde, seit der zweiten Hälfte der 1980er Jahre just von jener jungen Generation, die von dieser Bewegung aufgeklärt aufgewachsen war, aber eine nationalistische Sprache nicht mehr richtig zu verstehen vermochte, verdrängt und vergessen. Denn die Entwicklungen seit dieser Zeit schienen das nationalistische Denk- und Handlungsmodell seiner sowohl intellektuellen als auch praktischen Überzeugungskraft weitgehend zu berauben, zumindest in Korea: Da waren der Zusammenbruch des sozialistischen Systems, verstärkte Globalisierung des Kapitals, Beginn des Internet-Zeitalters, globale Vernetzung, Liberalisierung von Märkten, erhöhte internationale Mobilität und vieles andere mehr. All diese Faktoren machten einen auf rein innere Kohäsion abzielenden Nationalismus kaum akzeptabel und öffneten in den 1990er Jahren auch in Südkorea Wege zu einer grundsätzlichen Kritik am Nationalismus als solchem. Im Westen kamen seit den 1980er Jahren Diskurse über „Denationalisierung" und „Globalisierung" auf, und darüber hinaus Klagen über einen „nationalistischen Patriarchalis-

mus" seitens der *gender studies* sowie unzählbare Studien zu Postmodernismus, Menschenrechten, Friedensbewegung usw. – allesamt oft mit der impliziten oder expliziten Forderung, der Nationalismus sei nicht mehr zeitgemäß und müsse nunmehr endlich einem neuen Konzept weichen.

Auf der anderen Seite gibt es in Korea auch starke Strömungen, den Nationalismus den neuartigen Zeitbedürfnissen entsprechend in Anpassung an neue Bedingungen zu revidieren. „Offener Nationalismus", „bürgerlicher Nationalismus" (Yim 1999) oder sogar „internationaler Nationalismus" sind Namen für Versuche, zwar bestimmte Elemente aus der Tradition des koreanischen Nationalismus zu übernehmen, aber gleichzeitig in das Nationalismus-Konzept universale Werte einzuführen. Im Gegensatz zum Nationalismus der 1970er und 1980er Jahre, der in erster Linie daran interessiert war, den innerkoreanischen Nationalismus selbst zu erneuern, richten also die oben genannten neuen Strömungen ihren Blick auf die globale Welt und versuchen, den Nationalismus durch Internationalismus weltoffenen zu machen und zu versöhnen. In Gegenreaktion gegen eben solche Öffnungsversuche erstarken allerdings auch wieder konservative bzw. chauvinistische Bewegungen. So zog in jüngster Zeit ein neu entfachter „Tangun-Kult" – Tangun ist der angeblich im Jahr 2333 v. Chr. vom Himmel herabgestiegene mythische Gründer der koreanischen Rasse und des koreanischen Urstaates – die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf sich, ohne allerdings bislang ein nennenswertes Echo gefunden zu haben.

6. Schlussbetrachtung: Das weitere Schicksal des Nationalismus in Korea und in Ostasien

Der nationalismusrelevante Wandel auf globaler Ebene nach dem Ende des Kalten Krieges ist doppeldeutig: Auf der einen Seite können wir einen explosiven Ausbruch von Nationalismus feststellen, auf der anderen Seite ist auch dessen Rückzug festzustellen. So wird zum Beispiel in Westeuropa das bisher auf nationalstaatlichen Einheiten aufgebaute Ordnungssystem in Frage gestellt und in das umfassendere Ordnungsgefüge der Europäischen Union integriert, während sich das bisher auf universellen Ideen und systemischer Integration aufgebaute Ordnungsgefüge in Ethnien oder noch kleinere Einheiten auflöst (z. B. im früheren Jugoslawien). Wenn also auf der einen Seite Globalismus und Regionalismus große Wellen schlagen, so erstarken auf der anderen Seite auch entgegengesetzte Strömungen wie Nationalismus und „Tribalismus" (Horsman und Marshall 1994). Asien befindet sich noch immer in einem beide Tendenzen mehr oder weniger ausgleichenden Gleichgewichtszustand:

Hier ist das nationalstaatliche System noch intakt und gleichzeitig werden globalistische und regionalistische Tendenzen stärker.

Daß mit dem Ende des Kalten Kriegs die Teilungsmauern zwischen Süd- und Nordkorea „niedriger" werden könnten, stellt, angesichts der Tatsache, daß die Teilung selbst Produkt des Kalten Krieges war, eine naheliegende Konsequenz dar. Nun stehen die Koreaner, angesichts des gleichzeitigen Auftretens entgegengesetzter Erscheinungen, nämlich Nationalismus und „Tribalismus" auf der einen und Globalismus und Regionalismus auf der anderen Seite, an einer Art Scheideweg: Ist die Preisgabe des Nationalismus in Korea eine realistische Möglichkeit? Oder wie sollten die Koreaner die skizzierten Besonderheiten des koreanischen Nationalismus, die sich im Zuge der Realisierung des „Projektes der Moderne" herausgebildet haben, revidieren? Diese Frage stellt sich nicht nur für Korea, sondern für ganz Asien.

Im Gegensatz zu Europa hat sich in Asien der Stellenwert des Nationalismus und des Nationalstaates in keiner Weise vermindert. In Anbetracht der momentanen Weltordnung und des asiatischen Ordnungsgefüges scheinen mir der Nationalismus und der Nationalstaat in Asien noch über ausreichend Lebenskraft zu verfügen. Dafür lassen sich vor allem die folgenden zwei Gründe geltend machen: Zum einen sind die territoriale, kulturelle, sprachliche und ethnische Selbstständigkeit einzelner Nationalstaaten und deren Unterschiede einfach zu kraß. Die asiatischen Nationalstaaten entwickelten sich weniger aus einem Austausch- und Vermischungsprozeß als vielmehr unter weitgehender Beibehaltung ihrer individuellen Eigenarten und – zumindest ihrer kulturellen – Selbständigkeit (Park 1996b).

Besonders die moderne Geschichte von Korea, China und Japan hat das Nationalbewußtsein dieser drei Ländern und ihr Streben nach Selbständigkeit eher noch verstärkt. Der Diskurs über das „Absterben" bzw. Abschwächen des Nationalstaates mag für das kulturell homogene(re) Europa bereits heute von Relevanz sein, aber noch lange nicht für Asien. Sogar für Europa könnte man, wenn man an die wechselhafte europäische Geschichte von Integration und Desintegration denkt, weniger optimistisch sein. Und auch für Europa ließe sich sagen: ein vollständiger Verzicht auf jeglichen Nationalismus würde nur unter der Bedingung einer „gerechten" und demokratischen Weltregierung sinnvoll sein.

Wenn nun auch aus diesen Gründen eine gewisse Unvermeidlichkeit der Weiterwirkung von Nationalismus und Nationalstaatsform in Asien verständlich sein sollte, so bedeutet dies keineswegs, daß der Nationalismus alten Inhalts und Stils unverändert gültig sei. Im Gegenteil, meiner Auffassung nach bedarf er radikaler Revisionen und Neu-

orientierungen in wichtigen Aspekten, wenn er in den neuen weltpolitischen und zivilisatorischen Bedingungen noch als Selbstbehauptungsdiskurs überzeugen will. Das gilt auch und gerade für den koreanischen Nationalismus.

Dabei ist zunächst auf die Problematik des fundamentalistischen Nationalismus hinzuweisen: Die tiefe Systemkrise Nordkoreas, dessen Regime in einer fast exemplarischen Weise den fundamentalistischen Nationalismus praktiziert hat, bietet ein gutes Beispiel dafür und belehrt uns darüber, welche Richtung ein Nationalismus *nicht* nehmen sollte. Der fundamentalistische Nationalismus Nordkoreas basiert auf einer streng antinomisch-dichotomischen Frontstellung gesellschaftlicher Kräfte, die letzten Endes auf die Aufteilung der Welt in das „Reich des absolut Guten" und das „Reich des absolut Bösen" hinausläuft und damit zu einer pseudoreligiösen Weltanschauung wird (Park 1996). Die Paradoxie des fundamentalistischen Nationalismus besteht darin, daß dieser Nationalismus gerade die ganze „Nation" in eine Existenzkrise hineinmanövriert hat, was uns in drastischer Weise dessen Grenzen aufzeigt. Aus diesem Grunde muß die Revision und Neuformulierung des Nationalismus-Begriffes dahingehend erfolgen, daß er grundsätzlich „offen" und „sustainable" bleibt. Dieser Begriff bedeutet eine Variierung zweier Begriffe: Zum einen der Begriff der „sustainable democracy" (nachhaltige Denmokratie), der von Politologen erarbeitet worden ist (Park 1996a; Przeworski *et al.* 1995) und der Begriff der „sustainable development" (nachhaltige Entwicklung), der unter anderem von Eric Hobsbawm geprägt worden ist und impliziert, daß die eindimensionale Betonung von „Entwicklung" letzten Endes die Entwicklung selbst zum Stillstand bringen wird – zum Beispiel durch Umweltzerstörung – und deshalb nur eine angemessen begrenzte Entwicklungsstrategie die Entwicklung „nachhaltig" machen kann (Hobsbawm 1991b).

Was macht nun einen Nationalismus im Zeitalter des Globalismus dauerhaft? Es ist gewiß nicht eine Verstärkung des Nationalismus, sondern seine Transformation. Vereinfachend gesagt ist ein dauerhafter Nationalismus einer, der „normativ wünschenswert und praktisch realisierbar" ist (Seo 1992). Wenn er von diesen beiden Bedingungen, dem Normativen und dem Praktisch-Realistischen, die eine voll erfüllt, die andere aber gar nicht, so wird er im globalen Zeitalter nicht überlebensfähig sein. Selbstverständlich wird der Grad der Dauerhaftigkeit eines Nationalismus immer sowohl durch externe Faktoren als auch durch interne Faktoren zugleich bestimmt. Deshalb können wir schwerlich von einem allgemeinen Modell „idealer" Verteilungsverhältnisse von Normativem und Praktisch-Realistischem ausgehen und müssen uns statt dessen einzelne Fallbeispiele ansehen.

Der zweite, für die Reformulierung des Nationalismus-Begriffes wichtige Aspekt bezieht sich auf das Verhältnis von Nationalismus und Demokratie. Ohne systematische Integration des Nationalismus in einen demokratischen Rahmen ist er weder praktisch durchsetzbar (vor allem in der jungen Generationen) noch normativ legitimierbar. Die historischen Erfahrungen – nicht zuletzt auch die von Deutschland und Japan – liefern Beweis genug dafür, daß ein Nationalismus ohne Demokratie unvermeidlich zu Imperialismus nach außen und Totalitarismus bzw. Staatsabsolutismus nach innen führt.

Insofern liegt meines Erachtens letztendlich *das* Kriterium zur Beurteilung der unter der „Ägide des Nationalismus" durchgeführten – und noch durchzuführenden – Kernaufgaben des „Projektes der Moderne" in Korea – in erster Linie Wiedervereinigung und Industrialisierung – darin, wieweit deren „Erfolge" mit Demokratie vereinbar sind. Die auf Kosten der individuellen Menschenrechte und der Menschenwürde erreichten nationalistischen Ziele sind in keiner Weise legitimierbar. Gewiß wurde in Korea ein bestimmter Grad an Demokratisierung erreicht. Diese ist jedoch noch weitgehend auf die formalen staatlichen Institutionen und die öffentliche Gewalt beschränkt, während viele gesellschaftsinterne Prozesse, Institutionen und Kräfteverhältnisse noch relativ undemokratisch strukturiert bleiben. Gerade hier spielt die nationalistische Parole des konservativen, oft mit dem Staat verbundenen Lager in Korea immer noch eine negative Rolle insofern, als die Konflikte jeweils legitimer Interessen zwischen antagonistischen Klassen oft im Namen der Nation unterdrückt werden. Das nationalistische „falsche Bewußtsein" nämlich verlangt eine Unterordnung der Interessensgegensätze im Namen der „Staatsräson" unter die „obersten" nationalistischen Interessen und diffamiert Fragen der gerechten Verteilung von Arbeitervertretern als Gruppenegoismen, die dem nationalen Interesse schaden. Die Aussicht eines „offenen" und „nachhaltigen" Nationalismus in Korea wird daher weitgehend davon abhängen, wie weit es den Koreanern gelingt, „zivilgesellschaftliche" Gegenkräfte gegen diese „geschlossenen" und nicht zuletzt deshalb „unsustainable" nationalistischen Tendenzen zu erzeugen und zu organisieren.

Literaturverzeichnis

Bendix, Reinhard (1977): *Nation-Building and Citizenship*. Berkeley: University of California Press.

Bok, Goe Il (1996): Minjokjuui reul eotteohke tongjehal geosinga [Wie man den Nationalismus kontrollieren kann]. In: *Segye ui munhak*, Vol. 91, S. 43–52.

Cha, Gi Byeok (1978): *Hanguk minjokjuui ui inyeum gwa hyeonsil* [Die Idee und Realität des koreanischen Nationalismus]. Seoul: Kkachi.

Connor, Walker (1994): *Ethnonationalism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Gellner, Ernest (1983): *Nations and Nationalism*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Hobsbawm, Eric (1990): *Nations and Nationalism Since 1780*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.

Hobsbawm, Eric (1991): Out of Ashes, In: Robin Blackburn (Hg.): *After The Fall*. London: Verso.

Horsman, Mathew und Andrew Marshall (1994): *After the Nation-State: Citizens, Tribalism and the New World Disorder*. London: HarperCollins.

Kim, Seong Bo (1991): *Minjok haebang undongsa: jaengjeom gwa gwaje* [Geschichte der Volksbefreiungsbewegung: Ihre Probleme und Aufgabe]. Seoul: Yeoksa bipyeong.

Pak, Han Yong (1999): Hannguk minjokjuui: geu sinhwa wa hyeonsil [Der koreanische Nationalismus: Mythos und Wirklichkeit] In: *Jeongsinmunhwa yeongu*, Vol. 71, S. 24–36.

Park, Myeong Rim (1996a): Bundansidae ui hanguk minjokjuui [Der koreanische Nationalismus im Zeitalter der Teilung]. In: *Segye ui munhak* Vol. 91, S. 78–83.

Park, Myeong Rim (1996b): Geundaeseong gihoek gwa hanguk minjokjuui [Das Projekt der Moderne und der koreanische Nationalismus]. In: Park Myeong Rim (Hg.): *Hanguk geundaeseong gwa geu bipan* [Koreanische Moderne und die Kritik an ihr]. Seoul: Sahoe bipyeong.

Przeworski, Adam *et al.* (1995): *Sustainable Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shin, Gi-Wook (1998): *Nation, history and politics: South Korea*. Berkeley: University of California Press.

Seo, Jung Seok (1992): *Hanguk minjukjuui undong yeongu* [Studien über die koreanischen nationalistischen Bewegungen]. Seoul: Yeoksa bipyeongsa.

Yi, Gi Baek (2000): *Isibsegi hanguk eul umjikin sibdae ideollogi* [Die zehn wichtigsten Ideologien in Korea im 20. Jahrhundert]. Seoul: Iljogak.

Yim, Ji Hyeon (1999): *Minjokjuui neun banyeokida* [Der Nationalismus ist ein Verrat]. Seoul: Sonamu.

Korea im Wettstreit mit Japan

Josef A. Kyburz

Setzen wir unsern Blickpunkt hoch über dem Binnenmeer an, in der Mitte zwischen dem japanischen Inselbogen und der koreanischen Halbinsel. Von hier aus sehen wir Korea und Japan sich gegenüberstehen, zwar durch ein beträchtliches Meer getrennt (ca. 1100 km breit, 1700 km SSW-NNO), im Süden sich aber auf Sichtweite annähernd. Aus dieser Perspektive wollen wir versuchen, Elemente des Bildes aufzuzeigen, das sich beide Nationen voneinander gemacht haben und noch immer im Machen begriffen sind. Dabei soll die Rolle hervorgehoben werden, die beide jeweils im Selbstbehauptungsdiskurs des andern gespielt haben.

Zeitlich befassen wir uns, japanischerseits, mit dem eben vergangenen Jahrhundert, während dessen Korea im nationalen Selbstbewußtsein Japans einen prominenten Platz eingenommen hat. Auf der koreanischen Seite werden wir uns hauptsächlich auf die letzten fünfzig Jahre beschränken, seit dem Bestehen als unabhängiger Staat, werden aber ebenfalls ältere Vorstellungen in Betracht ziehen, die im koreanischen Selbstbehauptungsdiskurs von Historikern und Archäologen als Argumente ins Feld geführt worden sind.

Daß im Laufe dieses Jahrhunderts die gegenseitigen Beziehungen nicht die besten gewesen sind, hat viele Gründe, wovon die sicher nicht unwichtigsten auf die geographische und geopolitische Lage zurückzuführen sind. Nehmen wir zum Beispiel den Namen des gerade unter uns liegenden Binnenmeers. Wenn wir geglaubt haben, hoch darüber einen medianen, neutralen und objektiven Standpunkt einnehmen zu können, haben wir uns offensichtlich geirrt.

Der Blick von oben

Wir befinden uns nämlich über dem, was die Japaner das „Japanische Meer" (*Nihon-kai*), die Koreaner aber das „Ost-Meer" (*Tonghae*) nennen. In westlichen und fernöstlichen Büchern und Karten ist seit dem 17. Jahrhundert zwar schon vom „Koreanischen Meer" und „Ost-Meer" die Rede, mehrheitlich aber, und hauptsächlich seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts, wird es als „Japanisches Meer" bezeichnet (Pelletier 2000). Die

koreanische Öffentlichkeit, das heißt die Massenmedien unterstützt durch prominente Geographen, ist seit den 1980er Jahren zur Überzeugung gekommen, daß der einheimische Name „Ost-Meer" zumindest gleichberechtigt zu behandeln und neben dem japanischen Namen anzuführen sei. Die koreanischen Regierungsbehörden haben daher erstmals 1992 bei der UNO-Konferenz für die Standardisierung geographischer Namen (UNCSGN) offiziell verlangt, daß künftig auf Karten der Doppelname erscheine. Das gleiche Gesuch wurde 1994 und 1997 wiederholt an die International Hydrographic Organization (IHO) gestellt.[1]

Heftig umstritten ist auch die Souveränität über die Tokdo/Takeshima Inseln (Liancourt Rocks), die sich genau unter uns befinden und die gerade 230 km sowohl von der Halbinsel als auch von Honshū entfernt sind (Pelletier 1997: 270–277). Diese Handvoll von Riffinseln wird seit Anfang des 15. Jahrhunderts erst von Korea, dann auch von Japan zum eigenen Territorium gezählt (Li 1998). Freilich handelt es sich nur um einige Hektar nackter Felsen. Dazu ist man sich auch über den Namen der Meerenge zwischen Kyūshū und der südöstlichen Spitze der Halbinsel nicht einig, außer daß in diesem Fall die Bezeichnungen „Meerenge von Korea" (Korea Straits) und „Meerenge von Tsushima" allgemein als gleichwertig anerkannt werden. Aus also ist es mit dem neutralen Standpunkt!

Wenn wir von geographischem und geopolitischem Raum sprechen, ergreifen wir die Gelegenheit und fügen gleich zwei umfassende Einschränkungen an.

Erstens soll unsere Gegenüberstellung hier im engen Sinne nur Korea und Japan betreffen. Wenn im Selbstbehauptungsprozeß Japans zumindest seit der Meiji-Ära die westliche Zivilisation allein die Hauptrolle des Gegners und Modells gespielt hat, so taten das für Korea in erster Linie Japan sowie, gleichzeitig zwar, aber doch nur in Nebenrollen, der Westen und China.

Im Gegensatz zum Inselreich, das einzig im Zweiten Weltkrieg besiegt und danach nur für ein paar Jahre von den Alliierten Streitkräften besetzt worden ist, hat sich die Halbinsel – seit jeher Einflüssen von China und

[1] Der Name „Japanisches Meer" (Japan Sea, Sea of Japan) wurde 1929 von der International Hydrographic Organization (IHO) als Standard akzeptiert, wobei nicht vergessen werden darf, daß damals Korea auch außenpolitisch unter der Kontrolle Japans stand. Zur Geschichte und zum Problem dieses Namens, vgl. Li 2001: 21–25. Erwähnen wir, daß auch der neueren deutschen Fachliteratur (Schwind 1967; Hammitzsch und Brüll 1981) in Japan hergestellte Karten auf Englisch beigefügt sind, in denen der Name Japan Sea oder Sea of Japan verwendet wird.

Nordostasien her ausgesetzt – in ihrer zweitausendjährigen Geschichte verschiedenen kontinentalen Mächten unterwerfen müssen, und das für längere Zeit, wie den Mongolen im 13. und 14. und den Mandschus während des 17. und 18. Jahrhunderts. Natürlich ist es aber die japanische Kolonialisierung, die praktisch vom Ende des 19. Jahrhunderts bis 1945 gedauert hat und manchen noch in schmerzhafter Erinnerung ist, die das Selbstbewußtsein des heutigen Korea entscheidend bestimmt.

Zwar war eine von Koreas wichtigsten Selbstbeförderungskampagnen, die Ausstellung „5000 Jahre koreanischer Kunst", die in den 1980er Jahren in verschiedene Städte Nordamerikas und Europas versandt wurde,[2] in erster Linie ein Ausrichten nach China, welches schon weltweit für seine fünftausendjährige Geschichte geworben hatte, aber Japan lag dabei sicher nicht außerhalb des Zielfeldes, zumal es im Vergleich nur halb so alt (seit seiner Gründung durch den Kaiser Jimmu 660 vor der westlichen Zeitrechnung) und dazu in seiner Frühgeschichte entscheidend von Korea (aber noch mehr von China) beeinflußt worden ist.

Eine weitere Einschränkung betrifft Koreas innenpolitische Situation, namentlich die Zweiteilung in Norden und Süden entlang des 38. Breitengrads. Der die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts kennzeichnende Konflikt zwischen Korea und Japan hat seit dem Ende des Bruderkrieges (1953) einem internen Konflikt Platz gemacht, in dem sich bis jetzt zwei koreanische Staaten gegenüberstehen. Beide haben in ihrem Selbstbehauptungsdiskurs stark auseinandergehende Wege eingeschlagen, beide definieren sich aber prinzipiell im Gegensatz zum andern. Es geht in erster Linie um die Legitimität: zu wissen welcher Staat, die Republik im Süden oder die Demokratische Volksrepublik im Norden, besser qualifiziert sei, im Welttheater als das richtige Korea aufzutreten. Seit so dem einen das andere Korea zum Gegner geworden ist, bleibt Japan als negatives Orientierungselement für beide Hälften zwar immer noch wichtig,

---

[2] Die Ausstellung „5000 Years of Korean Art" wurde vom Nationalmuseum von Korea 1979 zuerst nach San Francisco geschickt, dann nach Seattle, Chicago, Cleveland, Boston, New York und schließlich Kansas, wo sie 1981 endete (Turner 1979). Seither hat eine beträchtliche Zahl solcher Panoramaausstellungen auch in europäischen Städten stattgefunden, so zuletzt, von 1999 bis 2000, „Korea – Die alten Königreiche" in Essen, München und Zürich (Kulturstiftung Ruhr *et al.* 1999). Gerade vor unserem Symposium in Seoul, am 30. September 2001, hat in der Zweigstelle des Nationalmuseums auf der Insel Cheju die neueste dieser Ausstellungen die Türen geschlossen, jetzt schon „Koreanische Kunst aus 7000 Jahren" genannt (Kuknip Cheju pakmulkwan 2001). Siehe ebenfalls „Korea – 5000 Jahre jung", die von allen Symposiumsteilnehmern erhaltene, von der Koreanischen Zentrale für Tourismus erstellte Broschüre.

ist aber in eine Drittrolle abgefallen. Zum alten Kolonialherrn haben die beiden Koreas ganz verschiedene Beziehungen, die aber vom interkoreanischen Diskurs überschattet und daher anderen ideologischen Argumenten unterworfen sind. Wir gehen diesem Problem hier aus dem Weg, indem wir die Beziehung zwischen Japan und Korea als einen Dialog von zwei eigenständigen Völkern und Kulturen auffassen und nur an zweiter Stelle als eine außenpolitische Konfrontation von modernen Staaten.

Der Blick zurück

Wenn wir die Identitätsbildung Japans und Koreas bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts zurückverfolgen, stellen wir fest, daß der Selbstbehauptungsdiskurs beider Nationen dieselben drei großen Ideale verfolgt: ein in fernster Vergangenheit liegender und kontinuierlich auf einen gemeinsamen Vorfahren gestützter Ursprung, die Einzigartigkeit und Homogenität des Volkes, die hohe Entwicklungsstufe der Kultur und die überragende Qualität ihrer Produkte.[3] Wir werden alle drei hier mit konkreten Beispielen illustrieren.

Neben den geographischen Grenzen des Territoriums, der Ausdehnung im Raum, haben sich die beiden unter uns liegenden Nationen bevorzugt mit der zeitlichen Ausdehnung, mit ihrer „Geschichte" auseinandergesetzt (Pai 2000: 11).[4] „Wissenschaftliche" Geschichts- oder Ursprungsforschung wird zwar einerseits als charakteristisch für „neuauftretende Nationen" oder für „nach dem Zweiten Weltkrieg befreite frühere Kolonien" betrachtet (Smith 1986: 174–175), für die der sinisierten Welt angehörigen Kulturen wie Korea und Japan aber ist das Studium der Vergangenheit von alters her als eine von Gelehrten im Dienste der Regierung und zum Wohl der Öffentlichkeit betriebene „Wissenschaft" gepflegt worden. Der beiderseits in der Neuzeit angestrebte neo-konfuzianistische Staat ist nämlich prinzipiell vergangenheitsorientiert: Sein Modell oder seine Utopie gehört nicht der Zukunft an, sondern geht auf einen idealen Urzustand in der Vergangenheit zurück, den es wiederher-

[3] Dies ist eine auf unsere Betrachtung von Korea und Japan zugeschnittene Umformulierung von Schermerhorns (1970: 12) Definition des *ethnos*: „a collectivity within a larger society having real or putative common ancestry, memories of a shared historical past, and a cultural focus on one or more symbolic elements defined as the epitome of their peoplehood" (zitiert in Hudson 1999: 8).

[4] Die folgende Demonstration schuldet das Wesentliche dem epochemachenden Versuch Pai Hyung Ils (Pai 2000), die leidenschaftliche Auseinandersetzung Koreas mit seinem alten Kolonialherrn auf eine sachlichere Art zu behandeln.

zustellen gilt (Beasley und Pulleyblank 1961: 4, 46–53). Vergleichen wir, was sich unsere beiden Nationen unter dem „Urzustand" vorstellen und welche „Geschichte" sie zu diesem Zweck erfunden haben.

Daß abstrakte Ideen wie „Nation", „Ursprung" und „Volk" am einfachsten und tiefsten das allgemeine Bewußtsein durchdringen, wenn sie in personifizierter Form erscheinen, ist eine in der Nationenbildung universell und seit alters her funktionierende Mechanik. In unsern beiden Kulturen, deren überliefertes Weltbild vom Ahnenkult geprägt ist, fordert die Tradition die Existenz eines Urahnen, einer erhabenen, mythischen Gründerfigur.

In Japan war es die Meiji-Regierung, die sich grundlegend mit dem Ursprung, mit der „Bildung" der Nation und ihrer Identität befaßt hat. Die erste offizielle Maßnahme wurde Ende 1872 getroffen, mit der Erklärung des 11. Februars zum nationalen Feiertag, als der Tag an dem, im Jahre 660 vor der westlichen Zeitrechnung, Jimmu-Tennō den Kaiserthron bestiegen habe (Lokowandt 1978: 45–46). Drei Monate später wird daraus die „Reichsgründungsfeier" (*kigen-setsu*) gemacht und Jimmu damit zum ersten menschlichen Herrscher, der diesen Titel und diese Funktion angenommen hat, erklärt. In 1873 beginnt eine neue Zeitrechnung, die daraus das Jahr 2533 nach Jimmu macht – und die bis zum Ende des 2. Weltkriegs gang und gäbe geblieben ist. Als alljährlich offiziell gefeierter Festtag wurde er von den Besatzungsmächten 1948 abgeschafft, aber 1966 als „Feiertag der Landesgründung" (*kenkoku-kinen no hi)* wiedereingesetzt.

In der Figur des Jimmu-Tennō spiegelt sich in der Tat die Auffassung des modernen japanischen Staates wider. Seine Thronbesteigung, mit der Besitzname der drei kaiserlichen Regalien, ist der Beginn der Geschichte, der Existenz, der Identität Japans. Der 11. Februar 660 v. Chr. stellt den Ursprung nicht nur des japanischen Staates dar, sondern des damit identischen Kaisertums und Kaiserhauses.[5] Jimmu personifiziert somit den Knotenpunkt zwischen dem Götter- und dem Menschen-Zeitalter, ebenso wie der kaiserlichen Ahnenlinie, die in ihm erstmals menschliche Gestalt annimmt.

Der Kaisermythos ist indes nicht ganz eine Schöpfung der Ideologen des Meiji-Staates.[6] Die wesentlichen Angaben zur Jimmu-Legende sind schon in den frühesten Japanischen Reichsannalen (*Kojiki*, von 712, und *Nihon shoki*, 720) enthalten, wo ihm als Reichsgründer das erste Buch des

---

[5] Die Meiji-Verfassung datiert ebenfalls von einem 11. Februar, dem des Jahres 1889.

[6] Zu Geschichte und Begriff des japanischen Kaisertums sowie zu dessen Ausrichtung nach dem chinesischen Modell siehe Antoni 1991: 11–30.

Menschen-Zeitalters gewidmet ist. Von Takachiho auf Kyūshū, wo seine göttlichen Ahnen vom Himmel niedergestiegen sind, zieht Jimmu auf seinem militärischen Eroberungszug nach (Nord-) Osten und gründet in Kashiwara im Yamatogebiet die Hauptstadt des japanischen Reiches. Auf der Geschichtlichkeit dieser klassischen Quellen haben bereits seit dem 14. Jahrhundert der Geschichtsschreiber Kitabatake Chikafusa, dann in der Neuzeit Motoori Norinaga (18. Jahrhundert) und in seiner Folge die Nationale Schule, das Paradigma der ununterbrochenen Linie des Kaiserhauses aufgebaut und damit das zentrale Argument zur legitimen Überlegenheit und Einzigartigkeit des japanischen Reiches geliefert; die zweckbestimmte Ausarbeitung des Jimmu-Mythos aber, und dessen Einbau in die Staatstheorie, ist das Werk der nationalistischen Ideologen der Meiji-Restauration, die damit die Bindung von Volk und Kaiser ebenso wie dessen religiöse Autorität zu stärken versuchten.

Das wichtigste Element der Jimmu-Mythe ist die von Kitabatake und Motoori hervorgehobene blut- und wesensverwandtschaftliche Beziehung zum Kaiserhaus, sein Status als Urahn und seine Legitimität als Verbindungsglied zur höchsten Ahngöttin. Als Urenkel des Ninigi no mikoto, der Sonnengöttin Amaterasus direkter Enkel, steht Jimmu an der Schwelle zwischen dem Götter- und dem Menschenzeitalter, er ist der erste Menschen-Herrscher von Japan und somit der Vorfahre der Kaiserfamilie, die in ununterbrochener Linie bis in die Gegenwart das Land, das Götterland, verkörpert. Jimmu ist somit nicht nur ein Instrument der Herrschaftslegitimierung, sondern auch, insofern der Kaiser den Staat und die Nation verkörpert, der Urahn des japanischen Volkes. Obwohl diese Gründungsmythe seither wiederholt von einheimischen Gelehrten widerlegt worden ist (gründlich schon von Tsuda Sōkichi im Jahr 1913), „bildete sie dennoch, besonders von den 30er Jahren bis 1945, ein nicht in Frage zu stellendes Dogma der japanischen Geschichtswissenschaft" (Kracht in Hammitzsch und Brüll 1981: 483). Besser noch, in der Selbstbehauptung gegenüber den westlichen Mächten liefert sie einen Beweis der japanischen Einzigartigkeit, da kein anderes Land ein 2500 Jahre ununterbrochen währendes Herrscherhaus aufzuweisen habe und demzufolge auf eine ebensolange kontinuierliche Existenz als Staat zurückblicken könne. Neben dieser Kontinuität des Hauses Japan (und der Nation) wird noch dessen makellos reine Abstammung betont, da es nie mit fremdem Blut vermischt worden sei.[7]

[7] Dies wird besonders klar von Nishimura Shigeki (Geheimer Rat des Meiji-Kaisers von 1886–1900) hervorgehoben, in dessen „Theorie des japanischen Moralität" (*Nihon dōtoku-ron*) von 1887 (zitiert in Nawrocki 1998: 73–75) es heißt: „Seit ihrer Gründung durch Jimmu bestand die kaiserliche Linie unun-

Eine andere Komponente von Gründungsmythen ist noch zu erwähnen, nämlich die Verknüpfung mit der religiösen Sphäre. Zu Jimmu, als Vorfahre der kaiserlichen Dynastie und als direkter Abkömmling der Sonnengöttin auch göttlicher Natur, gehört ein Heiligtum, und so wurde ihm (und seiner Gemahlin) 1889 der Kashihara-Schrein erbaut, in der Stadt Kashiwara in Yamato nämlich, wo er der Legende zufolge seine Hauptstadt errichtet und den Thron bestiegen hat. Hier war es dann wo 1940 die 2600-Jahrfeier der Reichsgründung und der Beginn der japanischen Zeitrechnung gefeiert wurde. Als Begründer des Hauses Japan ist Jimmu-Tennō so zu einer zentralen Figur im Staats-Shintō und dessen Pantheon geworden.

Die Tan'gun-Mythe in Korea ist in derselben Weise und aus denselben Elementen zusammengesetzt worden, nur ungefähr ein Jahrhundert später. Die Legende dieses Urahnen von Korea wird zum ersten mal schriftlich vom buddhistischen Mönch Ir'yon erwähnt, in seinen um 1280 verfaßten „Sagen der drei Königreiche" (*Samguk yusa*). Tan'gun ist darin auch von himmlischer Abstammung, da sein Vater Hwan'ung, selbst ein Sohn des Himmlischen Kaisers, mit den drei Regierungsinsignien im T'aebaek-Gebirge (laut der neuen Ideologie aber auf dem Paektu, Koreas höchstem Berggipfel) zur Erde herabgestiegen sei.[8] Im Jahre 2333 vor der westlichen Zeitrechnung habe dann sein mit einer Bärenfrau gezeugter Sohn die Festung P'yongyang zur Hauptstadt gemacht und somit das Choson-Reich gegründet.

---

terbrochen fort, sie vermischte sich nicht im geringsten mit andern Dynastien, und dadurch ist sie einzigartig in der Welt [...] Unter den westlichen Kaisern gibt es keinen, dessen Dynastie von Anfang an ununterbrochen ist [...] Im Vergleich mit anderen Ländern können die Japaner darauf stolz sein, in der Tat stellt das etwas Unnachahmliches dar. Seit unsere Ahnen vor 2500 Jahren zur Nation dieses Landes wurden, besitzen wir die tiefverwurzelte natürliche Anlage, den Himmelssohn zu verehren [...] Das japanische Kaiserhaus ist mit dem Land in alle Ewigkeit verbunden."

Ein paar Jahrzehnte später erleidet das Prinzip der „Unvermischtheit" des Hauses Japan dann zwei Einschränkungen, mit den Eingriffen in die Mandschu-Linie und, in unserem Zusammenhang, in die Yi-Dynastie (um 1907), in beiden Fällen aber nur auswärts, durch die Heirat fremder Kronprinzen mit japanischen Prinzessinnen, d.h. ohne Einfluß auf die eigene Ahnen- und Blutlinie.

[8] Der Herabstieg der göttlichen Ahnen auf Berggipfeln, ebenso wie die Sanktion durch drei identische Regalien, gehören zu den Merkmalen, die die japanischen und koreanischen Ursprungsmythen gemeinsam haben. Der T'aebaek-san (oder der Paektu-san) ist dabei das koreanische Äquivalent des Takachiho auf Kyūshū (nach *Kojiki* und *Nihon-shoki*).

Wie Jimmu-Tennō in Japan ist Tan'gun öfters in alten koreanischen Schriften erwähnt worden (Yun *et al.* 1994; Shin 2001), aber die eigentliche Inszenierung seiner Rolle als Held und Vater der Nation und „Rasse" ist drei Historikern des 20. Jahrhunderts zuzuschreiben, denen es, einem nach dem andern, gelang der Tan'gun-Mythe eine Dimension von historischer Wirklichkeit zu verleihen.

Sin Ch'aeho (1880–1936), der in Korea von vielen als der größte Geschichtsforscher der Neuzeit angesehen wird, präsentierte in den 1930er Jahren Tan'gun als einen Schamanenkönig, als Herrscher einer vorgeschichtlichen Kultur von Sonnenanbetern. Tan'gun erscheint hier in das Zentrum eines Sonnenkults gestellt, da er Sohn und Inkarnation des Himmlischen Herrschers (der Sonne) gewesen sei, der auf dem Berge T'aebaek (im heutigen Süd-Korea) seinen Sitz gehabt habe. Von dort sei er nach Norden gegangen und habe nach und nach Territorien erobert, die heute westlich und nördlich einige hundert Kilometer nach China hineinreichen. Sin als Erster schreibt ihm somit eine Rolle als kriegerischer Held und Eroberer zu (Pai 2000: 63–65).

Nur wenig später hat der schon bei Lebzeiten als Wunderkind betrachtete Schriftsteller, Journalist und Historiker Ch'oe Namson (1890–1957) seine eigene, „Pulham" benannte Kulturtheorie ausgearbeitet. Ihm zufolge muß man in Tan'gun den Vater, das „Licht", aller ostasiatischen Zivilisationen sehen. Darunter zählt Ch'oe alle die Völker (Mongolen, Japaner, bis zu den fernen Türken und Bulgaren) die, vom Paektu-san ausstrahlend, sich in allen Richtungen, im Westen sogar bis in den Balkan ausgebreitet hätten. Dieser Berg, dessen alter Name Pulham-san war, war für ihn gewissermaßen die Weltachse des Ostens. Ch'oe hat dieses Weltbild auf sprachwissenschaftliche Spekulationen gebaut, indem er Ortsnamen, wie den gerade erwähnten *Balk*an, auf die koreanische Wurzel *palg-* oder *paek-* zurückführte, die die Idee von „Glanz", „Helle" und „Licht" ausdrückt. Wie Sin Ch'aeho verbindet er damit Tan'gun und Sonnenkult (Pai 2000: 65–69).

Einen großen Einfluß auf Tan'gun-Studien hatte aber auch Paek Nam'uns „Sozialwirtschaftliche Geschichte Chosons" von 1933, obwohl darin die Tan'gun-Legende in marxistischer Sicht dargestellt wird. Paek unterscheidet sich von der nationalistischen Geschichtsdeutung seiner Zeitgenossen durch die Ansicht, daß die Legende nicht den Gründer und Urahnen der koreanischen Rasse beschreibe, sondern den Ursprung vom Gott-Königtum und die Bildung einer Herrscherklasse aus einer ursprünglich gleichheitlichen Sippengesellschaft (Pai 2000: 69–70).

Als letzter großer Markstein der Tan'gun-Forschung mag noch die Entdeckung gelten, die der in Europa ausgebildete Kunsthistoriker und 1945 zum ersten Direktor des Nationalmuseums ernannte Kim Chaewon

in einem Artikel von 1948 ankündigte. Kim behauptete darin, in der Darstellung eines Bären, eines menschen- und eines tigerartigen Wesens auf einer Han-zeitlichen (1.–2. Jahrhundert) Steinrelieftafel den kunsthistorischen und archäologischen, das heißt wissenschaftlichen Beweis dafür gefunden zu haben, daß die Tan'gun-Legende im ostasiatischen Kulturraum schon in der Urzeit bekannt gewesen sei. Wie der schon erwähnte Ch'oe Namson war er überzeugt, die damals noch vorherrschende, von japanischen Forschern wie Shiratori Kurakichi und Imanishi Ryū zu Beginn des 20. Jahrhunderts verbreitete These widerlegt zu haben, wonach die Tan'gun-Legende eine Erfindung des *Samguk yusa* Autors sei. Die Tatsache, daß diese Steintafeln vom Ahnenschrein der Wu Familie auf der Shandong-Halbinsel stammen, ist weder für die koreanischen Archäologen noch die Historiker ein Problem, da meist angenommen wird, daß der ganze Raum um das Gelbe Meer, von Liaoning über Jilin gegen Nordostasien bis Heilongjiang, im ersten Jahrtausend vor der westlichen Zeitrechnung die Ausbreitungssphäre einer Ur-Choson (Ko-Choson) genannten koreanischen Kultur gewesen sei.[9]

Auch Korea ist es so gelungen, einen mythischen Urahnen zu erfinden und ihm eine historische Existenz zu verleihen. Tan'gun wird bis heute in allen Schulbüchern als eine historische Figur präsentiert und seine Persönlichkeit durch ein realistisch gemaltes Bild veranschaulicht: Im Stile des Ahnenporträts erscheint er gleichzeitig als junger Vater und als Ahne der koreanischen Rasse, aber auch als kriegerischer Held und Eroberer, als Herrscher in seiner souveränen Würde, kurz als eine Personalität die, verschiedenen Historikern zufolge, zwischen dem 1. und dem 3. Jahrtausend vor der westlichen Zeitrechnung in Fleisch und Blut gelebt habe.[10]

Im Jahr 1949 ist vom ersten Koreanischen Kongreß beschlossen worden, ab sofort den Tan'gi Kalender einzuführen, demnach das Jahr 2333 v. Chr. als das Jahr 1 der koreanischen Zeitrechnung gilt. Staatspräsident Rhee Syngman verkündete damit den Beginn eines neuen Zeitalters für Korea, und zwar rückwirkend von 1948, das so zum Jahre 4281 erklärt wurde. So findet man heute noch gewisse Tageszeitungen, Zeitschriften und Bücher, die nicht dem westlichen Kalender folgend auf 2001, sondern auf das Jahr 4334 der Tan'gun Ära datiert sind. Die Mehrzahl der heutigen Almanache und Kalender weisen beide Daten auf.

---

[9] Diese Ausdehnungssphäre Ur-Koreas ist erst von den obenerwähnten Sin Ch'aeho und Ch'oe Namson entworfen worden. Für eine klare, auf chinesische (Liu Mingshu, Cheng Tekun) und japanische (Mizuno Seiichi) Expertise gestützte Widerlegung von Kim Chaewons Theorie, siehe Pai 2000: 71–77.

[10] Siehe z.B. Suh *et al.* 1983: Tafel 1.

Bei der gleichen Gelegenheit wurde auch ein Bündel anderer Symbole geprägt: Der 3. Oktober, an dem Tan'gun angeblich in P'yongyang seine Hauptstadt gegründet und damit seine Herrschaft angetreten habe, wird zum „Gründungsfeiertag" (Kaech'onjol) der Nation proklamiert. Gleichzeitig erschafft man die „Universität des Tan'gun-Landes" (Tan'guk taehakkyo) zum Studium der nationalen Geschichte. Eine Nationalhymne wird eingesetzt, eine Nationalfahne und die Nationalblume (*mugunghwa* – eine Hibiskusart) bestimmt. Das Land wird umgetauft, vom traditionellen, aber durch den chinesischen und japanischen Gebrauch (Chōsen) verunreinigten Choson, in Taehan minguk, „Groß-Han Republik".[11] Die vom Staatspräsidenten eigens dafür eingesetzte „Kommission zur Gründung der Nation" (Konguk chunbiwiwonhoe) hat zur Aufgabe, mit der Bezeichnung solcher Staatsembleme dem koreanischen Volk Einheit und Identität zu verleihen. Es obliegt ihr, eine neue Nation und ein neues Zeitalter zu schaffen, sowohl im Raum – in der Abgrenzung von Japan, China, der Sowjetunion und Nord-Korea – wie in der Zeit – zurückgehend auf Tan'gun, den Urahnen.

Bevor wir das Kapitel von der Erfindung und Personifizierung von Nationalhelden abschließen, wollen wir neben Tan'gun noch den Admiral Yi Sunsin (1545–1598) anführen, der die Flotte von Hideyoshis Armee mit von ihm selbst erfundenen gepanzerten Kriegsschiffen zerstört haben soll.[12] Auch diese Kriegerfigur hat in Japan eine Parallele: der Held des Koreafeldzuges Katō Kiyomasa (1562–1611), von koreanischer Seite als „Dämonen-General" gefürchtet und gehaßt, auf dem Inselreich aber während der Meiji- und Taishō-Zeit als unbezwingbare Kriegerfigur in den Schulbüchern gepriesen und sogar als Spielzeug sehr beliebt.[13] Viel näher bei uns ist An Chunggun zu erwähnen, der 1909 den Generalgouverneur Itō Hirobumi umbrachte,[14] sowie der Marathonläufer Son Kijong, der, bei den Olympischen Spielen 1936 unter japanischer Fahne

[11] In Japan eröffnet der Name „Großes Kaiserreich von Japan" (*Dainippon teikoku*) den Artikel 1 und somit die Verfassung von 1889 (Meiji 22).

[12] Der frühere Präsident Park Chung Hee (1963–1974), selber ein General der koreanischen Armee, hat sich in den 1970er Jahren des öftern als ein Admiral Yi Sunsin des 20. Jahrhunderts, als Retter der Nation vor der kommunistischen Drohung präsentiert (Shin, G. 1998: 154)

[13] Wenn man die seit Jahrhunderten gepflegte Beziehung des koreanischen Volkes mit dem Tiger betrachtet (siehe z.B. die Wahl des Hodori, des einheimischen Tigers, zum Maskottchen der Olympischen Spiele von 1988 in Seoul), ist es kaum nur Zufall, daß die Katō Kiyomasa-Legende und -Ikonographie besonders seine fabelhaften Tigerjagden auf der Halbinsel hervorhebt; Toranosuke soll dazu noch seine Kindername gewesen sein.

[14] Vgl. hierzu den Beitrag von Lee Eun-Jeung in diesem Band.

laufend, auf dem Siegerpodium die koreanische Fahne hervorhob und sich so der ganzen Welt als Koreaner auswies. Und last, but by far not least, nennen wir noch den neuesten Staatsmythos in Nord-Korea, demzufolge Kim Jongil in den Wäldern um den Paektu-san geboren sei, wie Tan'gun also, dessen Unabhängigkeitsgeist der Sohn ebenso wie der Vater, der Große Führer Kim Ilsung, von diesem seinem direkten Urahnen als Erbe mitbekommen habe.[15]

Für die 1945 unabhängig gewordene koreanische Nation ist in der Bildung einer neuen Identität die wichtigste Rolle der Tan'gun-Mythe zugekommen, nämlich dem Volk einen präzisen ethnischen Ursprung, eine gemeinsame Abstammung und ein Gefühl von Zugehörigkeit und Blutsverwandtschaft zu verleihen. Im Vergleich mit der Abstammungslegende von Jimmu-Tennō fehlt jedoch der koreanischen Symbolfigur ein Element das in Japan gerade für das Wesentlichste gehalten wird: die direkte und ununterbrochene Generationenfolge vom Urahnen bis zum jetzigen Herrscher. Tan'gun wird zwar zum direkten Vorfahren der späteren Königslinien von Puyo, Koguryo, Paekche und Silla gemacht (Vos 1999), aber die Gründer der folgenden Dynastien, Koryo im 10. und Yi im 13. Jahrhundert, sind unbestreitbar mit Gewalt an die Macht gekommene Usurpatoren. Dazu wurde die Linie des Königshauses Yi von der japanischen Kolonialmacht nicht nur erst (wenn auch nur mütterlicherseits) mit japanischem Blut vermischt, sondern letztlich auch beendet (der älteste legitime Sohn des letzten Königs, von einer japanischen Mutter, ist 1912 im Kindesalter unter mysteriös gebliebenen Umständen verstorben). Die absolutistische Herkunfts- und Herrschaftslegitimität, die zur Meiji-Zeit fabriziert und zu einem grundlegenden Bestandteil der Identität des japanischen Staates und Volkes wurde, das Argument also, daß Japan allen andern, vor allem den westlichen Nationen gegenüber überlegen machte, konnte in Korea nicht in Anspruch genommen werden. Im Gegensatz zu Japan, wo zur Legitimation der politischen Machtspitze Jimmu als der Urahn des Kaiserhauses direkt in den Staats-Shintō eingebaut werden konnte, ist der Tan'gun-Kult in Korea nicht zu einer Staatsreligion, sondern zu einer zwar relativ volkstümlichen, aber politisch unbedeutenden „Neuen Religion" geworden. Diese 1905 gegründete „Religion des Großen Ahnengottes" (Taejonggyo, auch als Tan'gun-gyo bekannt) ist heute ein um zwanzig Zweigsekten und alles in allem ungefähr eine Million Gläubige zählender Monotheismus, in dem Tan'gun den Platz des Got-

[15] Vgl. hierzu den Beitrag von Yvonne Schulz Zinda in diesem Band.

tes des koreanischen Volkes und dessen zukünftigen Retters einnimmt.[16]

Das Fehlen einer lückenlosen Tradition wird auf koreanischer Seite mit Ansprüchen, in Geschichte und Kultur, auf höheres Alter, auf größere geographische Ausdehnung und auf stärkeren kulturellen Einfluß wettgemacht. Das höhere Alter der koreanischen Kultur kommt in dem schon erwähnten Anspruch auf fünftausend Jahre Geschichte zum Ausdruck. Wenn allgemein an Tan'guns historische Existenz geglaubt wird, und wenn selbst heute noch ein anerkannter Historiker wie Kim Chongbae (in Yi 1990: 103–109) das Jahr 2333 als ein absolutes Datum für die koreanische Zeitrechnung betrachtet, sind anscheinend nur wenige bereit zuzugeben, daß der Mythos, zumindest was die Daten anbetrifft, eine Fabrikation hauptsächlich der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist. Keine einzige der sogenannten wissenschaftlichen Beweisführungen ist stichhaltig, seien sie auf geschichtlicher, kunsthistorischer, archäologischer oder anthropologischer Basis fundiert (ganz wie japanischerseits die Jimmu-Legende). Das Errechnen des Datums 2333 fußt auf der Angabe im *Samguk yusa*, daß Tan'guns Geburt im 50. Jahr der Herrschaft des sagenhaften chinesischen Kaisers Yao stattgefunden habe. Auch hier gilt die Parallele mit der Jimmu-Legende, wo die Daten im *Nihon shoki* (720) ebenfalls im chinesischen Stil angeführt werden und den chinesischen Kalender zur Basis haben.

[16] Der Jimmu-Legende dagegen fehlt die utopische Dimension des „Retters" oder „Erlösers" des Volkes, im religiösen wie im geopolitischen Sinne. In Korea ist dieses Charakteristikum vielleicht von der christlichen Eschatologie inspiriert, vielleicht auch von dem hier sehr verbreiteten und mit dem koreanischen Staat verbundenen Glauben an den Bodhisattva Miruk (jap. Miroku), fußt wohl aber in erster Linie auf des oben erwähnten Historiker Sin Ch'aehos (und in Korea generell geteilter) Ansicht der koreanischen Geschichte als ein stetiger und mühsamer Existenzkampf, als ein nationales Schicksal, daß sich Korea immer wieder dominierenden Großmächten gegenüber behaupten müsse und von dem es ein Retter schlußendlich befreien werde. Sin teilte mit der anfangs des Jahrhunderts gegründeten Tan'gun-gyo, deren eifriger Anhänger er war, die Überzeugung, der Urahne des koreanischen Volkes sei ebenfalls sein kommender Retter. So wird zum Beispiel der erste koreanische Märtyrer für den christlichen Glauben, Kim Taegon (André Kim), als Tan'gun-Inkarnation, als Kämpfer für einen katholisch-koreanischen Staat und als dessen zukünftigen Erlöser dargestellt: auf solches ließ zumindest die Inszenierung seiner Heiligsprechungszeremonie im Chamsil Stadion 1998 schließen.

Der Koreadiskurs im Spiegel des Japandiskurses

Wie in Japan ist der zentrale Punkt des koreanischen Selbstbehauptungsdiskurses die Frage, was „Koreaner sein" überhaupt heißt. Wie in den Buchläden des Archipels sind auch hier die Regale voll von Werken, die diese Koreanität zu bestimmen vorgeben. Wie in den „Japandiskursen" (*Nihonron*) oder „Japanerdiskursen" (*Nihonjinron*) geht es in diesen sogenannten „Korea-"(*Hangukillon*) bzw. „Koreanerdiskursen" (*Hangullon*) vor allem darum, das koreanische Volk in Zeit und Raum zu definieren. Es heißt auch hier, Korea von allen andern Nationen und Völkern zu unterscheiden, in andern Worten die Einzigartigkeit (*uniqueness*) der koreanischen Nation, seines Volkes, seiner Sprache und seiner Kultur zu demonstrieren. Genau wie in Japan wird auch hier die Existenz einer homogenen Rasse (*tan'il minjok*) postuliert, die, um einzigartig zu sein, sich entweder von seinen Nachbarn grundlegend zu unterscheiden hat, oder umgekehrt seine Nachbarn einschließen muß.

Die Situation ist leicht verschieden auf japanischer Seite, wo erstens das nationale Territorium auf die Inselgruppe beschränkt ist, und wo, zweitens, der Urkaiser Jimmu bekanntlich von anderswoher als Eroberer nach Yamato eingedrungen ist, und das zugegebenermaßen erst vor etwas mehr als 2600 Jahren. Da der dominierende Japandiskurs darauf beruht, daß Japan nie von einer fremden Macht besetzt worden und daher seine Bevölkerung reinrassig sei, stellt sich hier die Frage, woher Jimmu ursprünglich gekommen ist und demzufolge – von der göttlich-himmlischen Herkunft abgesehen – von welchem proto-japanischen Volk Jimmu und seine Gefolgsleute abstammen. Insofern, wie schon gesagt, der japanische Selbstbehauptungsdiskurs sich hauptsächlich an den westlichen Nationen orientiert, deren Geschichte kaum älter oder sogar wesentlich kürzer ist, ist diese letzte Frage aber von minderer Bedeutung.

Was die koreanische Geschichtsforschung direkt anbetrifft, waren es japanische Archäologen, Anthropologen und Historiker, die sich während ihrer Feldarbeiten in den kontinentalen Dominien (China, Korea, Mandschurei, Sibirien) zuerst für das Herkunftsproblem interessiert haben. So war man sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wenigstens auf japanischer Seite einig – und das umfaßt die eben genannten Gelehrten sowie die Kolonialverwaltung –, daß die Japaner und Koreaner ein und derselben Rasse angehörten und demzufolge von denselben Vorahnen abstammten (die als *Nissen dōsoron* bekannte „Theorie, derzufolge Japaner und Koreaner dieselben Ahnen teilen"). Die koreanische Halbinsel und die Mandschurei wurden dabei als Sphäre angesehen, in der sich diese sogenannte Nikkan-Rasse aus paläo-altaischen, paläo-asiatischen und im Besonderen aus tungusischen Elementen geformt habe. Die kon-

tinentale Herkunft des japanisch-kaiserlichen Staates, in prähistorischen Zeiten, ist bis weit in die zweite Hälfte des Jahrhunderts gültig geblieben. Eine neuere Entwicklung dieser Theorie von Egami Namio (1949 und 1964), daß das Archipel in vorgeschichtlicher Zeit von berittenen Kriegern kontinentaler Herkunft erobert worden sei, ist vor noch nicht allzu langer Zeit sogar von den Massenmedien aufgenommen worden.

In Korea haben erst die allgemein nationalistisch angehauchten Historiker der Nachkriegszeit damit angefangen, die koreanische Rasse klar von der japanischen zu unterscheiden. Die von den Forschern der Kolonialzeit verbreitete gemeinsame Ursprungstheorie wurde als eine japanische Verschwörung dargestellt, durch bewußte Verzerrung der Vorgeschichte die koreanische Identität austilgen zu wollen. Dies war der Eindruck, den der Historiker Ch'oe Namson in seiner Zusammenarbeit mit den im Dienste der Kolonialregierung arbeitenden japanischen Gelehrten gewonnen und verbreitet hatte und der bis heute im Zirkel einer gewissen nationalistischen Geschichtsschule gültig geblieben ist (Kim, Y. 1966: 136). Seinem etwas älteren Kollegen Sin Ch'aeho folgend sah Ch'oe in den von Tan'gun in den Taebaek-Bergen gezeugten Koreanern die ursprüngliche Rasse, aus der später alle andern ostasiatischen Völker und Stämme (Jurchen, Mongolen, Japaner, Chinesen, usw.) hervorgegangen seien. Was Ch'oe global die „ostasiatische Kultur" (*tongbang munhwa*) nannte, entsprach für seine Nachfolger Kim Chaewon und Yi Kibaek der bronzezeitlichen „Tongi Kultursphäre" (*Tongi munhwa-kwon*), welche im Osten die koreanische Halbinsel, im Norden das nordöstliche China und die Mandschurei bis an die Sungari und Amur-Flüsse, und im Westen das Liaodong-Gebiet bis zur Shandong-Halbinsel eingeschlossen habe (Yi und Yi 1983: 46–50). Die einflußreichste Hypothese für den von Japan und China unabhängigen Ursprung der koreanischen Rasse (*Han minjok*, das „Han-Volk") lieferte dann Kim Chonghak in einem Aufsatz von 1964, wo er die Theorie entwickelte, die Koreaner seien eine während des Neolithikums und der Bronzezeit auf der Halbinsel entstandene Mischung von nördlichem Blut – von paläo-asiatische Kulturelemente mit sich tragenden Stämmen aus Süd-Sibirien – mit Zuwanderern aus dem Süden, die von entfernten Inselgruppen wie den Philippinen oder gar aus der Südsee eingewandert seien. Der Unterschied zwischen der japanischen und der koreanischen Einstellung zum Abstammungsproblem liegt grundsätzlich darin, daß die japanischen Historiker, Archäologen und Anthropologen den gemeinsamen Ursprung der beiden Völker nicht angefochten haben, dabei die *Chōsenjin* aber als einen kulturell und moralisch unterentwickelten Zweig betrachteten, den es zu verbessern galt. Auf koreanischer Seite ging es im Gegenteil darum, diese Idee vom gemeinsamen Ursprung (*Nissen dōsoron*) zu widerlegen und eine dem japani-

schem Volk und der japanischen Kultur nichts schuldende Einzigartigkeit aufzuzeigen; besser noch, man ging soweit, die japanische Zivilisation als ein von koreanischen Einwandern erzeugtes Produkt darzustellen.

In den 1980er Jahren hat sich so in den koreanischen Massenmedien eine Ansicht entwickelt, derzufolge es Koreaner (typisch etwa Auswanderer vom Königreich Paekch'e) gewesen sind, die für die nennenswerten kulturellen Errungenschaften Alt-Japans verantwortlich gezeichnet haben (Song 1988). Die Kultur der Kofun-Zeit, das Königtum und die kaiserlichen Hügelgräber, der Buddhismus mit seiner Kunst und Architektur und namentlich das Hōryū-ji-Kloster, die gesamten zivilisatorischen und kulturellen Aspekte des Yamato-Hofes seien Handwerkern, Künstlern, Sekretären, Mönchen und Gelehrten koreanischer Herkunft zu verdanken (Ch'on *et al.* 1984; Ch'oe 1990).[17] Diese „Forschungen zum koreanisch-japanischen Austausch" (*Han-il k'yoryu yongu*) bilden eine Unterabteilung der „Koreadiskurse" und sind ganz offensichtlich nationalistischer Richtung, bezieht sich doch der im Namen angekündigte „Austausch" ausschließlich auf die von Korea nach Japan tradierten Kulturelemente. In diesem Diskurs ist es Korea, das Japan gegenüber eine paternalistische Stellung einnimmt, wenigstens was den Ursprung der dominanten Gesellschaftsschichten (bis hinauf zum Kaisergeschlecht) und die zivilisatorischen Grundlagen des Inselreiches anbetrifft (Pai 1998: 13–14).

Überragende „Kunst"

Ganz im Bezug auf Japan ausgerichtet ist der koreanische Selbstbehauptungsdiskurs auch, was das dritte der hier behandelten und beiderseits angestrebten Ideale anbetrifft: die hervorragende Qualität, Einzigartigkeit und Ausdruckskraft der geistigen und dinglichen Produktion der eigenen Kultur. Zu diesen Kulturprodukten (jap. *bunkazai*, im Koreanischen als *munhwajae* übernommen) gehören Sprache, Literatur, Philosophie, Religion, Künste, Wissenschaft, Handwerk, Technik, ebenso wie, im materiellen Bereich, Architektur, Kunstprodukte (in Bild, Schrift und Plastik), Antiquitäten, Dokumente von historischem Wert und so fort.[18] Hier interessieren uns vor allem die letzten drei dieser Kategorien, Objekte mit „stofflicher Form" (jap. *yūkei*, kor. *yuhyong*).

---

[17] Nicht zuletzt haben auch westliche Gebildete dabei für Korea Partei ergriffen, so vor allem Covell 2000.

[18] Wobei man immer vor Augen haben sollte, daß es sich bei diesen taxonomischen Kategorien um westliche Begriffe und Ideen handelt. Dies gilt insbeson-

Die japanischen Archäologen und Kunsthistoriker, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts anfingen, im Dienste der Kolonialregierung das Land zu erforschen, brauchten nicht lange um festzustellen, daß die Idee vom Patrimonium, oder genauer gesagt vom „Kulturbesitz" (*bunkazai* bzw. *munhwajae*), d.h. von Überresten, Denkmälern, Gebäuden und Gegenständen von historischem oder ästhetischem Wert weder der Bevölkerung im allgemeinen noch sogar der gebildeten Schicht der Yangban ein Begriff war. Auch fremde Besucher Koreas wie um die Jahrhundertwende die berühmte Isabella Bird haben erstaunt bemerkt, daß die einheimischen historischen Monumente überall in Ruinen lagen, und daß deren Verfall oder Zerstörung nur mit Gleichgültigkeit begegnet wurde (Bishop 1898). So erließ die japanische Kolonialregierung 1916 eine Reihe von „Maßnahmen zur Erhaltung von Altertümern und Überresten" (*Koseki oyobi ibutsu hozon kitei*). Da es, wie schon erwähnt, in Japan als selbstverständlich galt, daß die gemeinsame Vorgeschichte der beiden Völker auf der koreanischen Halbinsel und nördlich in der Mandschurei zu suchen sei, behandelte man logischerweise die koreanischen Funde und Gegenstände in derselben Weise, und wendete dabei dieselbe Klassifikation und dieselben Kriterien an, wie sie in Japan ungefähr zwanzig Jahre vorher (1897) gesetzlich festgehalten worden waren (Nedachi 1997: 78).[19] Die Anordnungen von 1916 waren dazu bestimmt, die Arbeit der der „Erforschungskommission koreanischer Antiquitäten" (Chōsen koseki chōsa iinkai) angehörigen japanischen Archäologen, Anthropologen und Kunsthistoriker (Yagi Sōsaburō, Torii Ryūzō, Sekino Tadashi, Imanishi Ryū) auf eine legale Basis zu setzen und zu erleichtern. Sie sollten ebenfalls in Korea das Bewußtsein wecken, daß die auf der Halbinsel gefundenen und registrierten Monumente (*koseki*) und Antiquitäten (*ibutsu*) als Zeugnisse der einheimischen Kultur und als Besitztum des koreanischen Volkes (*bunkazai*) zu behandeln seien. Um die Funde zu erhalten und zu studieren, aber an erster Stelle, um damit die Vergangenheit der koreanischen Kultur zu verbildlichen, war 1908 eine erste Sammlung in einem Museum eingerichtet worden,[20] im Jahr 1915 gefolgt von der Gründung des „Museums des Generalgouvernements von Korea" (Chōsen sōtokufu hakubutsukan).

---

dere für alles, was unter den europäischen Begriff von „Kunst" fällt, der sich im Laufe des 20. Jahrhunderts allen nicht-westlichen Zivilisationen auferlegt hat.

[19] Siehe Nedachi (1997: 78) für eine kurze Übersicht der japanischen Politik und Gesetzgebung in Sachen „Kulturbesitz".

[20] Es handelt sich um das von der (japanischen) Verwaltung des Königlichen Haushalts eingerichtete „Museum des Königshauses Yi" (Yi wang'ga pangmulkwan), vgl. Ri ō tsukasa 1912: 3. B.

Die Arbeiten und Anstrengungen, aber auch die Resultate der japanischen Forschung im Bereiche der Archäologie und Kunstgeschichte, fielen in der Nachkriegszeit der nationalistischen Trope zum Opfer, wonach die Politik der Kolonialregierung in Wirklichkeit darauf bestrebt gewesen sei, das koreanische Volk nicht nur zu unterdrücken, sondern es ebenfalls seiner Geschichte, seines kulturellen Erbes und seiner nationalen Identität zu berauben. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben dann die koreanischen Archäologen, Historiker, Kunsthistoriker, Künstler, und nicht zuletzt Regierungsämter wie die „Verwaltung des Kulturbesitzes" (Munhwajae kwalliguk) erfolgreich die Meinung verbreitet, daß es ihnen zu verdanken sei, wenn man jetzt endlich die wahrhafte koreanische Kultur, Geschichte und Kunst wiederentdecke, nachdem während der fünfzig Jahre der japanischen Besetzung das Wesentlichste mutwillig zerstört worden sei (Pai 1998: 20). Bis heute verschwiegen wurde die Tatsache, daß 1962 das für den Kulturbesitz verantwortliche Amt in seiner Gesetzgebung die japanische Kategorisierung und Terminologie beinahe ohne Veränderung übernahm. Neben dem Namen des Amtes selbst betraf dies den darin erscheinenden Begriff von „Kulturbesitz" (*munhwajae*) und dessen Klassifizierung, an erster Stelle die grundlegende Einteilung in „materielles Kulturgut" (jap. *yūkei bunkazai*, kor. *yuhyong munhwajae*), wie die oben erwähnten „Monumente, Denkmäler" (jap. *koseki*, kor. *kojok)* und „Ruinen, Überreste" (jap. *ibutsu*, kor. *yumul*, auch jap. *iseki*, kor. *yujok*), in „immaterielles Kulturgut" (jap. *mukei bunkazai*, kor. *muhyong munhwajae*), in „Naturschönheiten und -denkmäler" (jap. *tennen kinenbutsu*, kor. *ch'onnyon kinyommul*), und in „ethnisches Material" (jap. *minzoku shiryō*, kor. *minsok charyo*). Dazu kam die Werteskala zur Einstufung der bemerkenswerten Objekte in „Nationalschätze" (jap. *kokuhō*, kor. *kukbo*), „Schätze" (jap. *hōmotsu*, kor. *pomul*, entspricht seit 1950 in Japan den „Wichtigen Kulturgütern", *jūyō bunkazai*), „historische Denkmäler" (jap. *shiseki*, kor. *sajok*) usw. Dem japanischen Vorbild folgend werden zu deren Rangeinstufung und Numerierung künstlerische Qualität und technische Ausführung, Datierbarkeit, Aufbewahrungszustand und historische Bedeutung in Betracht gezogen (Seouls „Südtor", Namdaemun, ist „Nationalschatz Nr. 1").

In Korea, auf öffentlicher Ebene, in Regierungsinstanzen und Verwaltung, ist das so erweckte Bewußtsein von Geschichte und „Kultur", die Wertschätzung von Antiquitäten, von landschaftlicher Schönheit, von handwerklichem Können, von immateriellen aber fortlebenden Traditionen, erst in den 1980er Jahren in die Tat umgesetzt worden. Dies ging Hand in Hand mit der Erkenntnis, daß solche Kulturprodukte der Nation besonders in den Augen westlicher Länder Ansehen verleihen, und mit der Wahrnehmung vom Prestige und materiellem Gewinn, die sie für das

Land bedeuten. Der Anstoß zu einer planifizierten Kulturpolitik war die Wahl Seouls als Austragungsort für die Olympischen Spiele 1988, eine einmalige Gelegenheit, die Welt auf eigenem Boden zu Gast zu haben, und ihr zu zeigen, nicht nur was Korea auf technischem Gebiet hervorbringen könne, sondern auch Träger welch hervorragender Kultur es schon von alters her gewesen sei. Auch dazu konnte man sich wieder von Japan inspirieren lassen, das mit den Olympischen Sommerspielen 1964 erfolgreiche Präzedenzen geschaffen hatte. Nicht nur war damals Tōkyō mit den modernsten Errungenschaften einer Weltstadt versehen worden (Auto- und Untergrundbahn-Netz), sondern es war sogar gelungen, dem Rest der Welt einen resolut positiven Eindruck zu vermitteln und das Bild einer hochentwickelten und allen westlichen Maßstäben mehr als gerecht werdenden Nation vorzuzeigen. Hatten nicht fünfundzwanzig Jahre zuvor historische Stätten wie Kyōto und Nara den internationalen Tourismus anzuziehen vermocht? Als Gegenstück zu Nara konnte man in Korea Kyongju zur Schau stellen, und es gelang auch kurz zuvor, diese Hauptstadt des alten Shilla-Reiches von der UNESCO zum „Erbe der Menschheit" erklären zu lassen. Hatten nicht damals Kulturprodukte und in Museen ausgestellte Kunstgegenstände eine bedeutende wirtschaftliche Rolle gespielt, und vor allem dazu beigetragen, Japans Ruf als eine künstlerisch hochentwickelte Kultur zu verbreiten? Im Zuge der kulturpolitischen Maßnahmen zur Vorbereitung der Sommerspiele wurde dann auch dem Ausbau des Nationalmuseums der Vorzug gegeben; nur mußte man für den bedeutendsten Ausstellungsraum koreanischer Kunst erst eine standesgemäße Unterkunft finden, und so wurde das Museum 1986 kurzentschlossen im Zentrum der Stadt, im ehemaligen Sitz der japanischen Kolonialregierung eingerichtet!

Man hatte allerdings schon in den 1970er Jahren begonnen, sich ernsthaft mit der Definition des typisch „Koreanischen" in der Kunst zu befassen, und das am intensivsten von Seiten der Amateure, Künstler und / oder Sammler, meist auf dem Gebiet der in jenen Jahren eben aufgekommenen „Volkskunst". Den ersten koreanischen Kunsthistorikern lagen praktisch nur japanische Arbeiten und Forschungen vor, und so war es natürlich, daß das „Koreanische" erst im Kontrast mit dem „Japanischen" gesehen wurde.

Obwohl die heute überall gebräuchlichen Begriffe von „Kunst" und „Kunstgegenstand" charakteristische Produkte der europäischen Kultur sind, findet man diese Konzepte in Japan bereits seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in den Selbstbehauptungsdiskurs aufgenommen und zur Verbesserung des Japanbildes in den Augen der westlichen Mächte strategisch verwendet. Die Regierung sandte zu den ersten großen Weltausstellungen (Paris 1867, Wien 1873, Philadelphia 1876, Paris 1889) ausgele-

sene Produkte des Kunsthandwerkes wie Lackarbeiten, Bronze- und Porzellanwaren, Textilien, usw., Exponate deren technische und künstlerische Virtuosität in den Vereinigten Staaten ebenso wie in Europa gerühmt und sogar ausgezeichnet wurde. So hatte Japan schon in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Gelegenheit, sich auf diesem Gebiete erfolgreich an den westlichen Nationen zu messen.

Die koreanischen Kunsthistoriker dagegen mußten sich, fast ein Jahrhundert später, mit einer Fachliteratur befassen, die, was die Dokumentation aus erster Hand anbetrifft, zum weitaus größten Teil japanischen Ursprungs war. Entfremdend wirkte ebenfalls die Tatsache, daß die japanische Forschung ihrerseits, in Methode und Theorie, in ihrem Wort- und Ideenschatz, mit westlichen Grundbegriffen und Kategorien funktionierte. So erstaunt es nicht, daß nach dem Korea-Krieg in Sachen „Kunst" der Selbstbehauptungsdiskurs dahin strebte, einheimische Erzeugnisse zu finden und vorzustellen, die den japanischen mindestens ebenbürtig, wenn nicht gar überlegen waren.

Auf dem Gebiet der Töpferei schien dies durchaus möglich. Technisch gesehen hatte Japan nichts wie das Seladon der Koryo-Zeit hervorgebracht, das in seiner Farbgebung sogar in China als eine erstklassige Errungenschaft betrachtet worden war. Zwar sind diese Porzellanstücke so wertvoll, daß sie seit je als Kunst- und Sammelobjekte (vor allem in China) geschätzt worden sind, aber man ist erst in letzter Zeit zu dem Bewußtsein gekommen, daß sie im ganzen ostasiatischen Raum unübertroffen sind. In der Folge wurde dann noch die anfangs der Choson Periode (1392–1910) hergestellte Punch'ongware wiederentdeckt, auch sie einmalig in ihrer schöpferischen Qualität. Diese einfache, für den täglichen Gebrauch bestimmte Keramik war es, die sich in Japan seit dem 16. Jahrhundert als *hakeme* und Mishima-Ware unter den Teemeistern besonderer Beliebtheit erfreute. Die Anerkennung und Würdigung, die diese Schöpfungen auch im Westen gefunden haben, hat entscheidend zu dem Vertrauen in die Qualität einheimischer Kulturprodukte beigetragen, das Korea in letzter Zeit gewonnen hat – nicht zuletzt, weil auf diesem Gebiet Koreas Vorrang auch japanischerseits zu jeder Zeit offen anerkannt worden ist. Gibt es nicht handfeste Beweise dafür, daß koreanische Waren schon seit dem Mittelalter in Japan in höchstem Kurs gestanden haben? In der Ästhetik der Teekunst etwa, wo die Teemeister bekanntlich die rustikale Bescheidenheit der Waren der Choson-Dynastie ganz besonders zu schätzen wußten. Auch daß die Truppen Toyotomi Hideyoshis auf dem Rückweg vom Koreafeldzug am Ende des 16. Jahrhunderts ganze Töpfersiedlungen verschleppt und sie in Kyūshū angesiedelt hatten, gehört im heutigen Korea zum allgemeinen Schulwissen. Waren somit diese Koreaner nicht die Urväter einer der größten Töpfer-

traditionen Japans gewesen, der umfangreichsten sogar, des für den europäischen Export bestimmten und als Handelsprodukt wichtigen Imari (Arita) Porzellans?

Auch in neuerer Zeit hat es in Japan an einflußreichen Bewunderern der koreanischen Keramik nicht gefehlt. Yanagi Sōetsu (1889–1961) und seine Freunde, die Gebrüder Asakawa und der englische Töpfer Bernard Leach, haben sich in den 1920er Jahren erneut für die koreanische Hakeme-Ware interessiert und sie sogar im Westen bekannt gemacht. Der Gründer der Volkskunst-Bewegung (*mingei undō*) ist soweit gegangen, diese in Farb- und Formgebung durch unmittelbare Natürlichkeit, Spontaneität und Einfachheit gekennzeichnete Gebrauchsware als den Inbegriff ostasiatischer „Schönheit" zu betrachten und darin den treffendsten Ausdruck der „Volkskunst" (*mingei*) zu sehen.[21]

Nach und nach hat es sich herausgestellt, daß Kulturprodukte zum Wettstreit mit Japan am besten geeignet sind. So hat man sich in den 1970er und 1980er Jahren auf höchster Ebene künstlerischer und handwerklicher Traditionen angenommen, die man in der Folge in der nationalen Identitätsbildung weiterentwickelt, gezielt eingesetzt, und schlußendlich zu Medienprodukten gemacht hat, die heute in verschiedenen Wirtschaftszweigen (Tourismus, Kunsthandwerk, Souvenirindustrie, usw.) eine bedeutende Rolle spielen. Man denke zum Beispiel an die Theatermaske, speziell an die im herkömmlichen Volkstheater verwendeten Charaktermasken. Paradebeispiele davon sind die in den Maskenspielen von Yangju (Eikemeier und Gööck 1988: 11–13) und von Hahoe tradierten Typen, die in der Medienausschlachtung für die Olympischen Spiele 1988 als Maskottchen angepriesen wurden und heute noch alltägliche Gebrauchsgegenstände wie Schlüsselanhänger und Briefmarken zieren. Das Andong-Dorf Hahoe ist durch seine Masken nicht nur berühmt, sondern geradezu zu einem lebendigen Museum des koreanischen Volkstums geworden, das heutzutage auch für ausländische Besu-

[21] So Yanagi (1972: 172–173): „Over and over again the Japanese have tried to reproduce the subtle effect of the original *hakeme*, but have never seen anything to match the originals. The beauty of Korean *hakeme*, one might almost say, is a kind of aesthetic *kōan*, the solution of which gives the key to the nature of beauty as such. [...] Interestingly enough, it was left to the Japanese to discover an unparalleled beauty in pottery born under such circumstances. In that sense, *hake-Mishima* found a true friend in the Japanese; without the Japanese eye for beauty, it might well have vanished into limbo along with the mass of other ordinary crockery. Nevertheless, the Japanese achievement consisted solely in the discovery as such. When they tried to create on the basis of this discovery, they failed miserably. As a result, *Mishima* was to have no true progeny in Japan."

cher auf dem Reiseplan steht. Obwohl ein Vergleich nur beschränkt erlaubt ist, erkennt man in der volkstümlichen Hahoe-Maske dieselbe Symbolkraft und Repräsentativität wie in der aristokratischen Nō-Maske in Japan, auch sie zu einem nationalen Emblem erhoben.

Man denke ferner an die Teekunst, die für den Westen geradezu ein Symbol, wenn nicht sogar ein Klischee der Spiritualität und der Ästhetik Japans darstellt. Seit einigen Jahren ist auch dafür ein koreanischer Ursprung gefunden worden, in einer in buddhistischen Klöstern „bis heute fortlebenden Tradition" nämlich, der es auch an der rituellen Dimension nicht fehle.

Die wichtigste Parallele mit Japan liegt aber wohl in der planifizierten Entwicklung und Förderung des Kunsthandwerks, wie sie Yanagi Sōetsu in den Vorkriegsjahren mit seiner Volkskunst-Bewegung in die Wege geleitet hat. So wurden in Süd-Korea in den letzten Jahrzehnten Handwerke wie Tischlerei, Lackarbeiten, Perlmutteinlegen, Emaillieren, Fächer- und Papierherstellung zu eigentlichen Kunsthandwerken erhoben und aus deren Produkten koreanische Wahr- und Warenzeichen gemacht (so etwa das Korea-Papier [*hansi*] im Gegensatz zum Japan-Papier [*washi*]). Um traditionelles Handwerk und technisches Können zu erhalten, hat man das japanische System der „Lebenden Nationalschätze" (*ningen kokuhō* oder *jūyō mukei bunkazai hojisha*) übernommen und damit die Träger (*poyuja*) solcher Traditionen ausgezeichnet und zum Wohle der Nation eingesetzt.

Die koreanische Haltung gegenüber Japan hatte mit der Vorbereitung für die Olympischen Spiele und mit der relativen Entspannung der Nord-Süd-Konfrontation etwas von ihrer früheren Gestik verloren. Um so größer war daher die Überraschung, als am 50. Jahrestag der Unabhängigkeitserklärung der koreanische Staatspräsident in einer groß inszenierten Zeremonie den Regierungspalast, der seit 1986 das Nationalmuseum beherbergte, abreißen ließ. Der Abbruch am 15. August 1995 begann vor mehr als 50 000 herbeigeholten Zuschauern, mit dem feierlichen Abheben der Kuppel, die trotzig über dem alten Königspalast und dem ehemaligen Herzen der koreanischen Nation thronte (*Hanguk Ilbo* 15. und 16.08.1995: Titelseite).[22] Kim Yongsam hatte in der Tat in seiner Wahlkampagne von 1992 versprochen, die Schande, die das Weiterbestehen dieses

[22] Ein oft angeführtes Argument für die Zerstörung dieses Gebäudes war die Behauptung, die japanische Kolonialherrschaft habe es an genau dieser Stelle errichtet, um damit den geomantischen Energiefluß zwischen dem dahinterstehenden Königspalast und der Hauptstadt zu unterbinden und die Beziehung des koreanischen Volkes mit seinem legitimen Herrscher zu zerschneiden.

ehemaligen Sitzes der japanischen Kolonialregierung für das koreanische Volk darstelle, zu tilgen und dem kulturellen Erbgut der Nation eine neue und würdige Unterkunft zu erstellen (Pai 2000: 237–243). In der offiziellen Proklamation wird die Planung und Errichtung eines neuen Schatzhauses, um „das fünftausendjährige kulturelle Erbgut der Nation" zur Schau zu stellen, als ein Mittel angeführt, das „im 21. Jahrhundert zur Vereinigung der koreanischen Rasse" führen soll.

Die Fußball-Weltmeisterschaft 2002 hat erneut Anlaß für einen gegenseitig lautstark geführten Selbstbehauptungsdiskurs gegeben. Schon die Entscheidung, das Ereignis in beiden Ländern zugleich zu veranstalten, ist als ein Sieg Koreas zu betrachten, zwar schwächer als Wirtschaftsmacht, aber überlegen im Fußballsport (Horne und Manzenreiter 2002). Damit hat Korea auf einen Streich die Geschichte aufgeholt, da Japan bei dieser Veranstaltung keinen Vorsprung besaß.

Worin sich der koreanische und der japanische Selbstbehauptungsdiskurs voneinander unterscheiden, um es zusammenfassend noch einmal zu sagen, ist der Antagonist, an die er sich jeweils wendet. Für Korea ist dies an erster Stelle Japan, mit dem es darum geht, für ein halbes Jahrhundert kolonialer Oberherrschaft abzurechnen. Für Japan, ebenfalls aus geschichtlichen Gründen, ist die Referenz der Westen, dem man aber auf gleichberechtigter Ebene zu begegnen sucht.

Die Differenz ist ebenfalls zeitbedingt, da für Japan die West-Ost Konfrontation auf die Mitte des 19. Jahrhunderts zurückgeht, während der koreanische Selbstbehauptungsdiskurs erst rund ein Jahrhundert später an die Öffentlichkeit tritt, nach fünfzig Jahren kolonialer Unterwerfung. Um seine Identität zu konsolidieren, bedient sich Korea, schrittgerecht mit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, einer „wissenschaftlichen" Argumentation, und hat sich dazu auf Forschungen im Felde der Archäologie, der Geschichte, der Sprachwissenschaft, der Kunstgeschichte und auf andere Zweige akademischen Wissens gestützt. Korea folgt dabei dem Modell der nach dem Zweiten Weltkrieg befreiten früheren Kolonien, deren Nationalismus sich allgemein auf die Ausarbeitung einer nationalen Geschichte konzentriert (Anderson 1993: 150). Daß dabei die Ausdeutung und Verwendung der Forschungsresultate vorerst nationalistischen Zwecken dienen, liegt in der Natur solcher nationalen Selbstbehauptungsdiskurse. In Japan ist im Vergleich dazu die Identitätskonstruktion seit der Meiji-Restauration vorwiegend ideologischer Art, da das Postulat der ununterbrochenen Kaiserlinie der Nation eine in Zeit und Raum verankerte und bis heute unangefochtene Legitimität verleiht und gleichzeitig für die historische Kontinuität, rassische Reinheit und Homogenität des Volke steht. Mit der damit einhergehenden Ideologie der Einzigartigkeit plazierte sich Japan im ostasiatischen Raum mit der

während der letzten zwei Jahrhunderten von allen Kolonialmächten fortgeführten Staatsideologie, derzufolge dynastische Legitimität und völkische Gemeinschaft ihnen eine wesenseigene und ererbte Überlegenheit über ihre Dominien verleihen. Das Element der makellosen Herrscherlinie ausgenommen, hat Korea dagegen im großen und ganzen dieselben Argumente ins Feld geführt wie vorher sein artverwandter Beherrscher.

Literaturverzeichnis

Anderson, Benedict (1993): *Imagined Communities*. (New ed.) London: Verso.

Antoni, Klaus (1991): *Der himmlische Herrscher und sein Staat. Essays zur Stellung des Tennō im modernen Japan*. München: Iudicium.

Beasley, William G. und Pulleyblank, Edwin G. (Hg.) (1961): *Historians of China and Japan*. London, New York, Toronto: Oxford University Press.

Bishop, Mrs. (Bird, Isabella L.) (1898): *Korea and Her Neighbours. A Narrative of Travel, with an Account of the Recent Vicissitudes and Present Position of the Country*. 2 Bde. London: J. Murray.

Brownlee, John S. (1997): *Japanese Historians and the National Myths, 1600–1945: The Age of the Gods and Emperor Jinmu*. Vancouver / Tokyo: UBC Press / University of Tokyo Press.

Covell, Jon und Alan (2000, Neuausgabe von 1984): *The Korean Impact on Japanese Culture: Japan's Hidden History*. Seoul: Hollym International.

Ch'oe, Chaesok (1990): *Paekche ui Taehwa Wae wa Ilbon munhwa kwajong* [Paekche und die Yamato Wa: Die Anfänge der japanischen Kultur]. Seoul: Ilchisa

Ch'on, Kwanu *et al.* (1984): *Ilbon munhwa ui wollyuroso ui pigyohan Hanguk munhwa* [Die koreanische Kultur, wie sie am Anfang der japanischen Kultur steht]. Seoul: Samsong.

Egami, Namio (1964) [1949]: Nihon minzoku bunka no genryū to Nihon kokka no keisei [Der kulturelle Ursprung des japanischen Volkes und die Formation des Staates]. In: *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 23.3, S. 35–70.

Egami, Namio (1967): *Kiba minzoku kokka* [Der von einem Reitervolk gebildete Staat]. Tōkyō: Chūō kōronsha.

Eikemeier, Dieter und Gööck, Michael (1988): *Getanzte Karikaturen. Traditionelle Maskenspiele in Korea*. Stuttgart / Zürich: Belser.

Hammitzsch, Horst und Brüll, Lydia (Hg.) (1981): *Japan-Handbuch*. Wiesbaden: Franz Steiner.

Horne, John und Manzenreiter, Wolfram (2002): *Japan, Korea and the 2002 World Cup*. London, New York: Routledge.

Hudson, Mark J. (1999): *Ruins of Identity. Ethnogenesis in the Japanese Islands*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Kanazawa, Shōzaburō (1910): *The Common Origin of the Japanese and Korean Languages. Nikkan ryōkokugo dōkei-ron*. Tōkyō: Sanseidō.

Kim, Chonghak (1964): Hanguk minjok hyongsongsa [Die Entwicklungsgeschichte des koreanischen Volkes]. In: *Hanguk munhwasa taegye* I. Seoul: Tong'a, S. 317–430.

Kim, Yongsop (1966): Ilbon Hanguk e issoso ui Hanguk-sa-kwan [Die japanische und koreanische Fachliteratur zur Geschichte Koreas]. In: *Yoksa hakbo* 31, S. 128–147.

Kuknip Cheju pangmulkwan (2001): *Hanguk misul ch'ilch'onnyon* [7000 Jahre koreanischer Kunst]. Cheju: Kungnip Cheju pangmulkwan.

Kulturstiftung Ruhr *et al.* (1999): *Korea – Die alten Königreiche*. München: Hirmer.

Li, Jin-Mieung (1998). *Soyang jaryoro pon Tokdo. Les îlots Tok-do (Take-shima, Liancourt) d'après les documents occidentaux*. Paris: P.U.F.

Li, Jin-Mieung (2001). ‚Mer de l'Est' ou ‚Mer du Japon'? Une dénomination controversée. In: *Culture coréenne* 59, S. 21–25.

Lokowandt, Ernst (1978): *Die rechtliche Entwicklung des Staats-Shintō in der ersten Hälfte der Meiji-Zeit (1868–1890)*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Nawrocki, Johann (1998): *Inoue Tetsujirō (1855–1944) und die Ideologie des Götterlandes. Eine vergleichende Studie zur politischen Theologie des modernen Japan*. Hamburg: LIT.

Nedachi, Kensuke (1997): The History of the System of Preservation of Cultural Properties in Japan. In: Washizuka, Hiromitsu *et al.* (Hg.) (1997): *Enlightenment Embodied. The Art of the Japanese Buddhist Sculptor (7th – 14th Centuries)*. New York: Japan Society. S. 78.

Pai, Hyung Il (1998). The Colonial Origins of Korea's Collected Past. In: Pai und Tangherlini (1998), S. 13–32.

Pai, Hyung Il (2000): *Constructing „Korean" Origins. A Critical Review of Archaeology, Historiography, and Racial Myth in Korean State-Formation Theories*. Harvard East Asian Monographs 187 (Harvard-Hallym Series on Korea). Cambridge, Mass. / London: Harvard University Asia Center.

Pai, Hyung Il und Tangherlini, Timothy (Hg.) (1998): *Nationalism and the Construction of Korean Identity*. Korea Research Monograph, 26. Berkeley: University of California.

Pelletier, Philippe (1997): *La Japonésie – Géopolitique et géographie historique de la surinsularité au Japon*. Paris: CNRS Editions.

Pelletier, Philippe (2000): Tumulte des flots entre Japon et Corée. À propos de la dénomination de la ‚Mer du Japon'. In: *Annales de Géographie* 109, no. 613, S. 279–305.

Ri ō tsukasa (1912): *Ri ōke hakubutsukan shozōhin shashinchō* [Bestandsaufnahme des Museums des Königshauses Yi, in fotographischer Abbildung]. 3 Bde. Seoul: Ri ō tsukasa.

Schermerhorn, Richard A. (1970): *Comparative Ethnic Relations: A Framework for Theory and Research*. New York: Random House.

Schwind, Martin (1967): *Das Japanische Inselreich. Band 1: Die Naturlandschaft*. Berlin: de Gruyter.

Shin, Gi-wook (1998): Nation, History and Politics: South Korea. In: Pai und Tangherlini (1998), S. 148–165.

Shin, Paek (Hg.) (2001): *Choson wangcho shillokchung ui Tan'gun saryo* [Die Tan'gun betreffenden Texte in der Reichschronik der Choson Dynastie]. Seoul: Minsok munhwa yon'guwon.

Song, Hyongsop (1988): *Ilbon sok-ui Paekche munhwa* [Der Einfluß der Zivilisation des Königreichs Paekche auf Japan]. Seoul: Hungyore.

Suh, Kuk-sung *et al.* (Hg.) (1983): *The Identity of the Korean People – A History of Legitimacy on the Korean Peninsula*. Seoul: National Unification Board.

Smith, Anthony D. (1986): *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, New York: Blackwell.

Turner, Diana (Hg.) (1979): *5000 Years of Korean Art*. San Francisco: Asian Art Museum of San Francisco.

Vos, Fritz (1999): Die koreanische Mythologie. In: Kulturstiftung Ruhr *et al.* (1999): *Korea – Die alten Königreiche*. München: Hirmer, S. 21–26.

Yanagi, Sōetsu (1972): *The Unknown Craftsman. A Japanese Insight into Beauty*. Tokyo: Kodansha International.

Yi, Kibaek (Hg.) (1990): *Tan'gun sinhwa nonjip* [Beiträge zur Geschichte Tan'guns]. Seoul: Saemunsa.

Yi, Kibaek und Yi, Kidong (1983): *Hanguk-sa kwangjwa I: Kodae-pyon* [Vorlesungen zur koreanischen Geschichte I: Das Altertum]. Seoul: Ilchogak.

Yun, Ihum *et al.* (1994): *Tan'gun – ku ihae wa charyo* [Tan'gun: Dokumente und Studien]. Seoul: Seoul Taehakkyo ch'ulp'ansa.

Copyrighted material

Ahn Choong Kun als Symbol des „Koreanerseins“: Formen und Wandel des koreanischen Selbstbehauptungsdiskurses

Lee Eun-Jeung

Im Zentrum von Seoul gibt es einen Berg, den die Koreaner *Namsan* (南山), den Berg im Süden, nennen. Zu jeder Jahreszeit bietet er den Bewohnern von Seoul schöne Ausflugsmöglichkeiten. Im Frühjahr und Herbst ist der Namsan ein beliebtes Ausflugsziel für Schulklassen – denen bei dieser Gelegenheit auch die moderne Geschichte Koreas nähergebracht werden soll. Vor der Kolonialisierung durch Japan befand sich in der Mitte des Namsan der *Guksadang* (国師堂), der wichtigste Schrein der Chosun-Dynastie (1314–1910). Dieser Schrein wurde von der japanischen Kolonialregierung 1925 abgebaut, und an seiner Stelle wurde ein Shintō-Schrein mit dem Namen *Joseonsingung* (朝魚神宮) errichtet. Dieser Schrein wurde wiederum zerstört, nachdem Korea erneut unabhängig geworden war. Dort, wo das Hauptgebäude des *Joseonsingung* gestanden hatte, befindet sich heute die monumentale Statue eines jungen Mannes, der, die koreanische Flagge empor haltend, mit fest entschlossenem Blick den Weg in die Zukunft zu zeigen scheint. Dies ist die Statue von Ahn Choong Kun (安重根).[1]

Ahn Choong Kun ist jener junge Koreaner, der am 26. Oktober 1909 Itō Hirobumi, den früheren japanischen Ministerpräsidenten, in Harbin erschoß, und dafür im März 1910 im Alter von 32 Jahren hingerichtet wurde. Ahn Choong Kun gilt in Süd- wie in Nordkorea als einer der größten Helden der koreanischen Nation, weil er in trostloser Zeit den „Nationalgeist“ (*Minjokjeonggi* 民族精氣) hochgehalten hat (Jeong 1994: 5). Ahn Choong Kun ist ein Symbol des koreanischen Nationalismus, vor dem alle Ideologien in Korea beinahe bedeutungslos werden (Chon 2000). In der Verehrung Ahn Choong Kuns reflektiert sich die Komplexität der Selbstbehauptung Koreas. Aber auch die Veränderungen des koreanischen Selbstbehauptungsdiskurses im Laufe des 20. Jahrhunderts sind darin deutlich zu erkennen. Die Bedeutung „Ahn Choong Kuns“ als Symbol des

[1] Gesprochen An Dschung Gun. Ahn ist der Familienname, Choong Kun der Vorname. In Japan liest man den Namen, wenn man sich an die koreanische Lesung anlehnen will, An Jung Geun, wenn man die chinesischen Schriftzeichen des Namens sino-japanisch liest, dann An Jū Kon.

Abb. 1: Statue von Ahn Choong Kun in Seoul

koreanischen Nationalismus war während der japanischen Kolonialzeit eine andere als nach der Unabhängigkeit, und diese unterscheidet sich wiederum von der der 1990er Jahre. Mit dem Ausbruch der Asienkrise im Jahr 1997 änderte sich ihr Stellenwert neuerlich. Es ist nur allzu verständlich, aber erklärungsbedürftig, daß Inhalte und Bedeutung des Selbstbehauptungsdiskurses eines Landes nicht immer gleich bleiben. Sie ändern sich je nach dem, in welchem Kontext, von wem und wofür diese Diskurse geführt werden. Deshalb kann die Analyse von Selbstbehauptungsdiskursen nur kontextbezogen, hermeneutisch erfolgen. Der Verehrungskult Ahn Choong Kuns in Korea bietet hierfür gutes Anschauungsmaterial. So soll hier der Versuch unternommen werden, die Formen und den Wandel des koreanischen Selbstbehauptungsdiskurses nachzuzeichnen.[2]

Im Kontext der ostasiatischen Selbstbehauptungsdiskurse ist dabei von besonderem Interesse, daß in den Protokollen der Gefängnisverhöre, der Autobiographie Ahn Choong Kuns und seiner Schrift *Dongyang pyeonghwaron* (東洋平和論 „Theorie vom Frieden in Ostasien") eine Antwort auf den „Asianismus" japanischer Politiker und Intellektueller zu finden ist, welche, vielleicht überraschend, eine normative Aufforderung

[2] In den koreanischen Publikationen über Ahn geht es hauptsächlich darum, ihm zu huldigen und seine Heldenhaftigkeit zu preisen. Nicht zuletzt deshalb ist bei der Untersuchung der historischen Fakten und der Terminologie höchste Sorgfalt geboten. Wie soll z. B. der „Akt des Tötens" von Itō Hirobumi durch Ahn bezeichnet werden? In Japan wird üblicherweise von „Attentat" (*ansatsu*) gesprochen, in Korea von „Bestrafung" (*cheodan*). Hier soll das neutrale Wort „Ermordung" verwendet werden.

für die Bildung einer friedlichen Gemeinschaft in Ostasien beinhaltet. Mit seiner Idee vom Frieden in Ostasien hat Ahn Choong Kun sozusagen den ersten Stein für den gegenwärtigen „gemeinschaftsorientierten" Asien-Diskurs in Korea gelegt.

Im folgenden werden zunächst die beiden Personen Ahn Choong Kun und Itō Hirobumi kurz vorgestellt. Danach werden die damalige Berichterstattung und die Reaktionen auf Ahns Tat und sein Konzept vom Frieden in Ostasien untersucht. Es folgt dann die Analyse der spezifischen Merkmale der koreanischen Selbstbehauptungsdiskurse, die in Verbindung mit dem Verehrungskult von Ahn Choong Kun zutage treten.

1. Ahn Choong Kun und Itō Hirobumi

Am 26. Oktober 1909 kam Itō Hirobumi, damals Präsident des Geheimen Staatsrats (*Sūmitsuin*) Japans, in die Stadt Harbin in der nördlichen Mandschurei.[3] Bei Ankunft auf dem Bahnsteig wurde er von Ahn Choong Kun erschossen und starb noch am Ort des Geschehens. Ahn, der nach dem Schuß auf russisch „Hurra Korea" ausrief, wurde von einem russischen Offizier verhaftet. Nach kurzem Verhör wurde er an demselben Tag dem japanischen Generalkonsulat in Harbin übergeben. Die Ermordung Itō Hirobumis durch Ahn Choong Kun hat zu keiner Veränderung der japanischen Politik gegenüber Korea geführt. Für Japan war die Ermordung Itōs vielmehr ein willkommener Anlaß, um die seit Jahren schrittweise vorbereitete Annexion Koreas abzuschließen (Pauer 1986: 88).[4] Für Korea hatte diese Tat schon damals hohe symbolische Bedeutung, denn Ahn hatte seine Pistole nicht einfach auf Itō, sondern mehr noch auf den japanischen Imperialismus als solchen gerichtet.

Itō Hirobumi, der mitunter auch als der „eigentliche Schöpfer des modernen Japan"[5] bezeichnet wird, war von 1905 bis 1909 Generalre-

---

[3] Itō wollte dort mit dem russischen Finanzminister Kokopchev zusammentreffen, um mit ihm über die Interessen beider Länder in der Mandschurei zu sprechen (Nakano 2001: 42–47).

[4] In manchen Geschichtsbüchern in Japan finden sich Erklärungen folgender Art: Ahn Choong Kun habe Itō umgebracht, deshalb habe Japan Korea annektiert und zur Kolonie gemacht. Seitens der koreanischen Regierung wird offiziell die Korrektur u.a. dieser Darstellung verlangt, da dadurch die Planmäßigkeit der Kolonialisierung Koreas durch Japan vertuscht wird. Siehe dazu http://www.jeam.go.kr/kor/k_japan/k_japan_03.htm.

[5] Brockhaus 1970: 336. Laut Brockhaus wurde Itō Hirobumi „kurz nach seinem Rücktritt (als japanischer Generalrepräsentant in Korea – d.V.) von einem Koreaner ermordet" (Brockhaus Enzyklopädie 1970: Bd. 9, 336).

präsentant in Korea (*Kankoku tōkan*) und hatte dort die schrittweise Kolonialisierung vorangetrieben. Nur wenige Jahre zuvor war er von der koreanischen Zeitung *Dongnip Sinmun* 1898 als großer Politiker mit großen Verdiensten für die koreanische Unabhängigkeit gelobt worden (*Dongnip Sinmun* 20.08.1898: 1), eine Wahrnehmung, die sich schnell ändern sollte. 1905 zwang er den koreanischen Kaiser zur Unterzeichnung eines Vertrags, in dem Japan die Verantwortung für die koreanische Außenpolitik übertragen wurde (*Eulsa joyak*). Im Jahr 1905 wurde Itō zum ersten japanischen Generalrepräsentanten in Korea ernannt und kontrollierte von dieser Position aus nicht nur die Außenpolitik, sondern praktisch alle innenpolitischen Angelegenheiten Koreas. Der koreanische Kaiser Gojong wurde, als er im Jahr 1907 die Unrechtmäßigkeit des Vertrages von 1905 international kundgeben wollte, zum Rücktritt gezwungen. Noch im selben Jahr ließ Itō die machtlose koreanische Regierung das Abkommen unterzeichnen, durch das Korea zum Protektorat Japans wurde. Seitdem hatte Korea keine staatliche Souveränität mehr inne. Praktisch war das Land schon zur japanischen Kolonie geworden, bevor es von Japan im Jahr 1910 schließlich offiziell annektiert wurde.[6] So nimmt es nicht wunder, daß Itō Hirobumi in den Augen der Koreaner zum Inbegriff des japanischen Imperialismus geworden war.

Ahn Choong Kun wurde 1879, drei Jahre nach dem ungleichen „Freundschaftsvertrag" (Ganghwa-Vertrag) zwischen Japan und Korea, als Sohn eines aufgeklärten Gelehrten geboren. Sein Vater gehörte zu den Kandidaten, die 1884 von der neu gebildeten reformorientierten Regierung der *Gaehwapa* (開花派) nach Japan geschickt werden sollten,[7] um dort moderne Technik und Wissenschaft zu lernen. Nachdem dieses Vorhaben aber gescheitert war, zog sein Vater mit Familie in die Provinz

[6] Es gibt in westlichen Sprachen nicht viel Literatur über die Geschichte Koreas. Nur über das 19. und 20. Jahrhundert gibt es – vor allem im englischen Sprachraum – einige Bücher. Der Prozeß der Inbesitznahme Koreas durch Japan wird ausführlich in Conroy 1960 beschrieben.

[7] *Gaehwapa* bedeutet die Fraktion der Gaehwa. Gaehwa ist als Wort schwer zu übersetzen; es bedeutet Öffnung, Zivilisierung, Aufklärung. *Gaehwapa* bestand aus einer Gruppe junger Intellektueller um Kim Yok Gyun und Kim Yun Sik, die von den reformerischen Denkern im ausgehenden 18. Jahrhundert beeinflußt und von der schnellen Modernisierung Japans stark beeindruckt waren. 1884 führte diese Gruppe einen Putsch durch, den man in Korea *Gabsinjeongbyeon* (Putsch im Jahr Gabsin) nennt. Dieser Putsch war schon nach drei Tagen gescheitert. Seine Führer wurden entweder hingerichtet oder mußten ins Ausland fliehen.

Hwanghaedo, Sincheon.[8] Im Jahr 1905, nach dem *Eulsa joyak*, hatte Ahn mit seinem Vater geplant, nach Shanghai zu gehen, um von China aus gegen Japan zu kämpfen. Nach dem Tod seines Vaters blieb er zunächst in Korea und gründete zwei Schulen. Die Bildung des Volkes wurde damals von den aufgeklärten Eliten als der beste Weg zur Selbststärkung gepriesen.[9] Jedoch ging Ahn, nachdem das Abkommen von 1907 mit Japan geschlossen worden war, nach Wladiwostok, um den bewaffneten Widerstand gegen Japan zu organisieren. Er war an der Gründung der ersten koreanischen Freiwilligentruppe für den Unabhängigkeitskampf, *Daehanuigun* (大韓義軍), im Ausland beteiligt und wurde selbst Generalleutnant dieser Truppe (Ahn 1993: 49–70). Im Jahr 1908 führte Ahn mit dieser Armee im Nordosten Koreas Kämpfe gegen japanische Truppen. Nach einer vernichtenden Niederlage kehrte er nach Rußland zurück. Im darauffolgenden Jahr bildete er mit elf anderen Gesinnungsgenossen *Danjidongmaeng* (断指同盟), eine Gruppe, die durch das Abhacken des ersten Fingerglieds des linken Ringfingers ihren festen Willen zur koreanischen Unabhängigkeit manifestieren wollte. Im September 1909 erfuhr Ahn in Wladiwostok, daß Itō Hirobumi nach Harbin kommen würde. Er begann daraufhin, die Ermordung Itōs vorzubereiten (Ahn 1993: 70–98).[10] Am Morgen des 26. Oktober 1909 stand Ahn hinter den russischen Soldaten, als Itō die Ehrenformation abschritt. Von dort aus schoß Ahn, der als

---

[8] Ahn Choong Kuns Vater war dennoch stets um das Schicksal des von innen wie von außen bedrohten Landes besorgt. Allerdings, als die Donghak-Bauernarmee, die sich 1894–95 unter dem Motto „Schutz des Landes und des Volkes" (Bogukanmin) erhob, eine Reform von unten durchzusetzen versuchte (Kang 1983: 190) und dabei bis nach Sincheon gelangte, bekämpfte er sie vehement (Ahn 1993: 6). Er gehörte damals zu den aufgeklärten Eliten Koreas, die zwar Modernisierung des Landes befürworteten, denen aber der Gedanke einer radikalen Veränderung von unten noch fremd war.

[9] So hieß es zum Beispiel in einem Leitartikel der *Dongnip Sinmun*, die zwischen 1896 und 1899 Sprachorgan der aufgeklärten reformorientierten Intellektuellen war: „Der Grund, warum Korea jetzt so arm, seine Bevölkerung so dumm und seine Beamten so unfähig sind, liegt darin, daß alle nicht gebildet sind. Wenn Korea stark und reich werden und seine Leute im Ausland respektiert werden sollen, müssen sie zuerst die alten Sitten aufgeben und neue Wissenschaften lernen, damit sie wie die Völker der zivilisierten Staaten werden." (*Dongnip Sinmun* 10.10.1896: 1)

[10] Den Untersuchungsberichten der japanischen Armee in Wladiwostok zufolge war der Plan, Itō zu ermorden, im Gespräch mit den Mitarbeitern der dortigen koreanischen Zeitung *Daedonggongbo* entstanden. Ahn erwähnt davon in seiner Autobiographie nichts. Dieser Untersuchungsbericht entspricht im großen und ganzen der Erinnerung von Lee Gang, einem Mitangeklagten Ahn Choong Kuns (vgl. Pak 2000: 122–123).

guter Schütze bekannt war, mehrfach auf Itō. Drei seiner Schüsse trafen Itō. Er hatte keine Chance zu überleben.

2. Berichterstattung und Prozess

Die Nachricht, daß Itō Hirobumi ermordet worden war, ging schnell um die Welt. In China, das ebenso wie Korea von den japanischen imperialistischen Ambitionen bedroht war, bejubelten die Zeitungen Ahn Choong Kuns Tat.[11] Auch in Korea wurde das Ereignis sofort durch die Zeitungen bekannt gemacht. Die unabhängige Zeitung *Daehanmaeil Sinbo* berichtete am 21. November 1909 über die fünfzehn Gründe für die Ermordung Itō Hirobumis, die Ahn Choong Kun bei seinem ersten Verhör am 30. Oktober 1909 genannt hatte. Zu diesen 15 Gründen für die Ermordung Itō Hirobumis gehören unter anderem die Verantwortung Itōs für die Ermordung der koreanischen Königin 1895, für die Abkommen von 1905 und 1907, für die Abdankung des koreanischen Kaisers, für die Auflösung der koreanischen Armee, für den Mord an unzähligen, unschuldigen Koreanern, die gegen die Abkommen protestierten, für die Zerstörung des Friedens im Fernen Osten (Lee 2000: 34). Auch in Korea wurde regelmäßig über die Situation von Ahn im Gefängnis berichtet. Nachdem die Gerichtsverhandlung am 8. Februar 1910 begonnen hatte, berichtete nicht nur die *Daehanmaeil Sinbo*, sondern auch die *Hwangseong Sinmun* täglich darüber.

Damit war man in Korea über den Verlauf des Prozesses gut informiert. Da man sich zu diesem Zeitpunkt schon nicht mehr kritisch gegen Japan äußern durfte, war die Berichterstattung im wesentlichen auf die

[11] Die Berichterstattung in China stellte die Tat von Ahn als einen heroischen Akt nicht nur für Korea, sondern auch für China selbst dar (Kim 1993: 32). Die chinesische Zeitung *Minyouripao* schrieb in ihrem Leitartikel: „Die Schüsse, welche diesmal von einem Koreaner abgegeben wurden, mögen die gegenwärtige Politik Japans nicht verändern können, aber sie waren wirkungsvoller als tausend Petitionen. Auch wenn gesagt wurde, die Reise Itōs in die Mandschurei wäre nur zum persönlichen Vergnügen, kam er eigentlich in die Mandschurei, um den Einflußbereich des japanischen Generalgouverneurs in Korea bis in die Mandschurei auszudehnen. Wäre ihm dies gelungen, hätte er darüber hinaus die Kontrolle über die inneren Angelegenheiten und Finanzen Chinas erlangt. Um darüber mit Russland heimlich zu diskutieren, kam er nach Harbin. Ein Koreaner hat dies verhindert und diese Intrige bekannt gemacht. Auch wenn dieser Koreaner nur aus Rache für Korea gehandelt hat, ist dies sicher ein Glück für China. Wirklich ein großes Glück ist diese Tat." (Zitiert nach Kim 1993: 32)

Darstellung der Ereignisse beschränkt. Trotzdem entstand ein Bild von der Person Ahn Choong Kuns, das bis heute lebendig gehalten wird. Die später öffentlich gemachten Protokolle des Gerichtsprozesses bestätigten dieses Bild zusätzlich. Das Verhalten Ahn Choong Kuns während der letzten fünf Monate seines Lebens, wie es damals in den Zeitungen dargestellt wurde, war nicht nur in den Augen der Koreaner, sondern auch einiger Japaner, die im Gefängnis mit ihm Kontakt hatten, mutig und bewundernswert.[12] Ahn stand zu seiner Tat. Er bedauerte lediglich, daß er Itō nicht hatte direkt sagen können, warum er ihn töten mußte (Lee 2000: 194). Er bat zu keinem Zeitpunkt um sein Leben. Eine japanische Tageszeitung schrieb am 26.12.1909: „Ahn Choong Kun ist bereit, zu sterben und vor Gericht zu stehen. Er schämt sich überhaupt nicht, daß er den Feind seines Vaterlandes getötet hat" (zit. nach Pak 2000: 247). Die Gerichtsverhandlung war eine Bühne für Ahn, um sein politisches Denken darzulegen. Er beteuerte, daß er für die Unabhängigkeit Koreas und den Frieden in Ostasien Itō umbringen mußte. Indes versuchte der japanische Staatsanwalt Mizobuchi Takao, der Ahns Verhöre geführt hatte, ihn in seiner Anklageschrift als einen Gauner darzustellen, der nicht aus politischen, sondern vielmehr aus niederen persönlichen Motiven wie Ruhmsucht gehandelt hätte. Die japanischen Rechtsanwälte, die vom Gericht zur Verteidigung ernannt worden waren, setzten dagegen, daß Ahn, gleichwohl er die politische Lage mißverstanden hätte, ein politischer Täter sei (Lee 2000: 326). Zudem argumentierten sie, daß die Tat gar nicht unter die Zuständigkeit eines japanischen, sondern eines koreanischen Gerichts falle (Lee 2000: 303–337).

Ahn betonte in seiner letzten Aussage vor Gericht, daß er die politische Lage keineswegs mißverstanden, sondern im Gegenteil sehr gut verstanden habe. Er sagte, er habe als Generalleutnant der koreanischen „Armee für die Unabhängigkeit" Itō Hirobumi bestraft, weil dieser mit seiner rücksichtslosen Politik den Frieden in Ostasien zerstört habe.[13] Er

[12] Darunter ist Chiba Tōshichi, der Gefängniswächter in Lüsun, sicher der bekannteste. Er erhielt die wohl letzte Kalligraphie von Ahn. Chibas Nichte übergab sie der Ahn Choong Kun Memorial Hall in Seoul 1979 zum 100. Geburtstag von Ahn Choong Kun. Über die Beziehung zwischen Ahn und Chiba siehe Saitō 1995.

[13] Die Protokolle der Verhöre und der Gerichtsverhandlung sind ein gutes Lehrstück darüber, wie gegensätzlich Sinn und Zweck der Kolonialisierung in Japan und Korea gesehen wurden und noch werden. Staatsanwalt Mizobuchis Beurteilung von Ahn ist von der Überzeugung charakterisiert, daß sich Itō als Beschützer Koreas mit aller Kraft für dessen Modernisierung eingesetzt habe. Solche Aussagen waren von japanischen Politikern und Intellektuellen, und zwar nicht nur aus dem rechtsradikalen Spektrum, während der letzten 50

habe sich erhofft, daß sich die japanische Koreapolitik ändern würde, wenn Itō Hirobumi tot wäre. Denn dieser habe den japanischen Kaiser und die japanische Öffentlichkeit belogen, etwa als er behauptete, Korea würde sich dank seiner Politik zunehmend modernisieren. In der Tat herrsche in Korea Kriegszustand. Itō habe über hunderttausend Menschen umbringen lassen, die sich für die Bewahrung der staatlichen Souveränität Koreas eingesetzt hatten. Eine Fortsetzung dieser Politik würde den Kriegzustand zwischen Korea und Japan nicht beenden, der Frieden könnte im Osten herbeigeführt werden. Ahn schloß seine Aussage mit:

> Heutzutage leben wir alle nach dem Gesetz, deshalb ist es unvorstellbar, daß ein Mörder unbestraft bleibt. Damit stellt sich in meinem Fall die Frage, nach welchem Gesetz ich bestraft werden soll. Dazu möchte ich sagen, ich bin ein Soldat der koreanischen Armee, als solcher bin ich vom Feind gefangen genommen worden. Deshalb wäre es logisch, daß man mich nach internationalem Recht behandelt. (Lee 2000: 342)

Die *Daehanmaeil Sinbo* zitierte Ahns letzte Aussage am 15. Februar 1910 ausführlich ohne weiteren Kommentar. Das Todesurteil vom 14. Februar 1910 akzeptierte Ahn Choong Kun, ohne Einspruch dagegen zu erheben. Die *Asahi Shinbun* berichtete am 17. Februar 1910, Ahns Verhalten habe sich auch nach dem Todesurteil nicht verändert. Er scheine zu glauben, daß die Meinung seiner Mutter, die ihm sein Cousin Ahn Myeong Geun übermittelt hatte, richtig wäre. Wie schon vorher in vielen Zeitungen berichtet worden war, hätte Ahns Mutter ihm geraten, er solle im Falle eines Todesurteils aufrichtig sterben, und nicht um sein Leben betteln (*Asahi Shinbun* 17.02.1910: 2). Deshalb werde er nicht in die nächste Instanz gehen.

Dieselbe Zeitung brachte am 28. Februar 1910 einen Artikel über die Mutter Ahns. Darin behauptete der Korrespondent in Korea, diese Äußerung der Mutter sei erfunden, denn sie sei durch das Todesurteil geistig verwirrt. Deshalb frage sie: Itō habe viele Menschen umgebracht, diesen Itō habe ihr Sohn umgebracht, warum solle das ein Verbrechen sein? (*Asahi Shinbun* 28.02.1910: 2).

Jahre immer wieder zu hören. Sie sorgten bis heute regelmäßig für wütende Reaktionen seitens der koreanischen Öffentlichkeit und für Spannungen in den Beziehungen beider Staaten. Deshalb geriet die Verbesserung der Beziehungen zwischen Japan und Korea immer wieder ins Schleudern. Auch die gemeinsame Austragung der Fußballweltmeisterschaft hat daran nicht viel geändert.

Ob Ahns Mutter dies wirklich gesagt hat oder nicht, ist letztlich nicht so wichtig. Wichtig ist, daß durch die Berichterstattung ein Bild von Ahn Choong Kun und seiner Mutter entstand, in dem sein Mut, sein Streben nach Gerechtigkeit und seine Aufrichtigkeit zentrale Merkmale bildeten. *Daehanmaeil Sinbo* widmete am 30. Januar 1910 „Mutter und Sohn" einen eigenen Artikel. Darin ist zu lesen, daß Ahns Mutter den Soldaten, die sie wegen ihres Sohns verhörten, mit Stolz erklärte, Ahn kümmerte sich seit dem Russisch-Japanischen Krieg 1904/05 nur um das Schicksal der Nation. Deshalb habe er den Schmuck seiner Frau für die Tilgung der Staatsschulden ohne weiteres abgegeben. Die Soldaten waren dermaßen von Ahns Mutter beeindruckt, daß sie sie als eine überragende Persönlichkeit bezeichneten, von denen in Korea nicht viele zu finden seien (*Daehanmaeil Sinbo* 30.01.1910: 2).

Auch das Testament Ahns an das koreanische Volk, das über seinen Rechtsanwalt an die *Daehanmaeil Sinbo* gelangte und dort am 25. März 1910 abgedruckt wurde, bestärkte dieses damals entstandene Bild von Ahn Choong Kun als großem „Patrioten". Darin sagte er: „Nachdem ich drei Jahre im Ausland für die Unabhängigkeit Koreas und für den Frieden in Ostasien gekämpft habe, sterbe ich hier ohne diese Ziel erreicht zu haben. Meine Brüder und Schwestern, ich werde aber nichts zu bedauern haben, wenn ihr fleißig Wissenschaft betreibt, die Industrie aufbaut und dadurch ein freies, unabhängiges Vaterland zurückholt." (*Daehanmaeil Sinbo* 25.03.1910: 2)

3. Der „Patriot" Ahn Choong Kun – „der" Koreaner

Bald nach Ahn Choong Kuns Tod entstand unter den Koreanern eine Art Verehrungskult Ahns. Aus Sicherheitsgründen verboten die japanischen Behörden in Korea eine weitere Verbreitung der sowieso schon breitgestreuten Fotographien von Ahn (*Hwangseong Sinmun* 31.03.1910: 2). Dies wird durch den japanischen Polizeichef in Korea, Akashi Motojirō, bestätigt. Er schrieb in einem Bericht vom Juli 1911: Die Erinnerung an Ahn Choong Kun sei in den Köpfen der Koreaner bedenklich stark eingeprägt. Bei Hausdurchsuchungen „verdächtiger Koreaner" würden immer Postkarten mit dem Foto Ahns oder Faksimiles gefunden. Es kursierten unter ihnen auch Lobeshymnen auf Ahn Choong Kun (Akashi 1911: 43–44). Im Anhang seines Berichts, ist die japanische Übersetzung einer Biographie Ahns enthalten. Sie sei, fügt Akashi hinzu, unter den „verdächtigen Koreanern" verbreitet und trage „unverschämterweise" den Titel *Geundae Yeoksa* (Neue Geschichte). Dieser Text sei jedoch hilfreich, um die Denkweise dieser verdächtigen Koreaner zu begreifen. Diese Biographie

war schon am 15. April 1910 anonym in Korea erschienen. Sie ist eine der ersten Biographien Ahn Choong Kuns. Bis jetzt sind sieben, vor 1920 erschienene Biographien Ahn Choong Kuns identifiziert worden (Yun 1998: 64). Mit Ausnahme der erwähnten *Geundae Yeoksa* sind sie wegen eines Verbots des japanischen Generalgouvernements alle im Ausland – in China, Rußland bzw. Hawaii – erschienen. Dazu gehörte auch die Biographie Ahn Choong Kun Jeon von Pak Eun Sik, die 1914 in Shanghai veröffentlicht wurde.

Der Autor Pak Eun Sik war selbst ein bekannter Unabhängigkeitskämpfer und zugleich einer der ersten modernen Historiker Koreas, die versuchten, durch eine nationalistische Geschichtsschreibung *Gukhon* (国魂, Geist des Staates) bzw. *Minjokhon* (民族魂, Geist der Nation) im Bewußtsein des Volkes zu verankern und ihm Halt zu geben. Er war der Meinung, die Geschichte der Nation sei der Geist der Nation, und die Koreaner würden, wenn sie am Geist ihrer Nation festhalten, zu ihrer verlorenen Souveränität zurückfinden (Pak 1999: Vorwort). Aus dieser Perspektive schrieb er *Hanguk tongsa* (Moderne Geschichte Koreas), *Hanguk doglipyundong jihyoelsa* (Geschichte der Unabhängigkeitskämpfe Koreas) und auch die Biographie von Ahn Choong Kun. In diesen Schriften ist die Bedeutung Ahn Choong Kuns für die meisten Koreaner während der Kolonialzeit zu erkennen. Ahn war zum Symbol des lebendigen nationalen Geistes, also des *Minjokhon* der Koreaner geworden.[14] Es wird sogar berichtet, daß Ahn Choong Kun nach seinem Tod von den Koreanern in Nordchina wie einem Gott gehuldigt wurde. Sie sollen sich jeden Tag vor seinem Namenschild verbeugt und gebetet haben (Jeong 1999: 2).

Das Lied *Ahn Eung Chil ui aeguk ui norae* (Patriotisches Lied von Ahn Eung Chil[15]), das unter den koreanischen Unabhängigkeitskämpfern in der Mandschurei kursierte, macht deutlich, wie stark ihr Bewußtsein von Ahn Choong Kun geprägt war. Darin singen sie: „Hör zu, Baekdusan, bald wird der Tag kommen, den Berg Fuji zu überwinden [...]. Kalter Wind kommt zu uns, drüben winken die Berge des Vaterlandes. Daß wir dieses Leid ertragen, ist für dich." (*Chosun Ilbo* 25.03.1997)

---

[14] Auch viele Chinesen huldigten Ahn, wie in der Biographie Pak Eun Siks zu erkennen ist. Darin finden sich neben der Berichterstattungen der Zeitung *Minyouripao* eine Reihe von Gedichten chinesischer Intellektueller, darunter eines von Liang Qichao mit dem Titel *Qiufengduantengqu* [Herbstwind, bestraf Itō!], in dem er Ahns Tat huldigt (Pak 1994: 153). Es gab offensichtlich auch ein chinesisches Theaterstück „Ahn Choong Kun", das die Frau von Zhou Enlai in ihren Memoiren erwähnt (Kim 1993: 33–34).

[15] Ahn Eung Chil ist ein anderer Name, den Ahn Choong Kun vor allem während seiner Zeit in der Mandschurei benutzt hatte.

Baekdusan ist der höchste Berg Koreas und für die Koreaner genauso heilig wie der Berg Fuji (Fuji-san) für die Japaner. Auch wenn er sich mit dem rund 1000 Meter höheren Fuji-san in der physischen Größe nicht messen kann, soll er ihn doch an geistiger Größe übertreffen – ebenso wie Ahn Choong Kun, der mutige junge Koreaner, Itō Hirobumi, den Repräsentanten der japanischen Herrschaft, überwunden hat. Japan hat, wie Josef Kyburz schreibt, die Hauptrolle als Gegner im Selbstbehauptungsprozeß Koreas gespielt und spielt diese immer noch (Kyburz 2001: 1). Gerade in dieser Hinsicht erhält die Tat von Ahn Choong Kun ihre besondere Bedeutung. Den Japanern habe Ahn mit seinem Edelmut Angst eingejagt und deshalb habe die japanische Regierung bereits vor dem Gerichtsprozeß die Entscheidung getroffen, ihn hinzurichten, lautet die These, die in einer Dokumentation der staatlichen Fernsehanstalt KBS (Korean Broadcasting System) 1999 aufgestellt wurde.[16] Eigentlich sei die Geschichte Koreas wegen der Kolonialisierung Japans eine sehr traurige Geschichte, aber diese müsse die Koreaner dennoch nicht mit Scham erfüllen, weil es eine solche Person wie Ahn Choong Kun gegeben habe, schrieb die Zeitung *Daehanmaeil* vor einiger Zeit (15.09.2000: 7).

Nach der Unabhängigkeit und der Teilung Koreas wurde die Verehrung Ahn Choong Kuns in Süd- und Nordkorea fortgesetzt. Im Süden war es vor allem die Regierung Park Chung Hees (1961–79), die diese, wenn auch aus eigennützigen Gründen, staatlich förderte. Während der Regierungszeit von Rhee Syng Man (1948–60) war die Enthüllung der Statue Ahn Choong Kuns am Namsan[17] die einzige nennenswerte staatliche Aktivität zur Verehrung Ahns. Dies lag wohl daran, daß Rhee Syng Man, selbst ein umstrittener Unabhängigkeitskämpfer, keinen weiteren Helden neben sich stellen wollte. Hingegen versuchte Park Chung Hee, der während der Kolonialzeit als Offizier der japanischen Armee die Unabhängigkeitskämpfer in der Mandschurei bekämpft hatte, nach der Machtergreifung die fehlende Legitimität seines Militärregimes durch die Betonung des Nationalismus zu kompensieren (Lee 1997: 77). Dazu

[16] Die Fernsehdokumentation *Balgul Il Waemuseong bi pail, Ilbon eun Ahn Choong Kun waejugyoenna* (Untersuchung der geheimen Dokumente des Außenministeriums. Warum hat Japan Ahn Choong Kun umgebracht?) wurde am 24.10.1999 in der Reihe „Iryospesyal" (Sonntag Spezial) von KBS 1 gesendet.

[17] Dieser Statue wurde von Kim Kyeong Seung geschaffen, der später wegen seiner Vergangenheit während der Kolonialzeit in die Kritik geriet. Er hatte in den 1940er Jahren Stücke entworfen, die die japanische Kolonialpolitik verherrlichten. In dem Protestbrief einer Bürgerorganisation hieß es, er habe sich als nationaler Künstler disqualifiziert. Vom Ministerium für die Angelegenheiten der Patrioten und Veteranen wurde verlangt, eine Statue anfertigen zu lassen (*Daehanmaeil* 22.02.1999: 13).

gehörte vor allem die Stilisierung von Nationalhelden wie General Kim Yu Shin, Admiral Yi Sun Shin und eben Ahn Choong Kun. Es ist kein Zufall, daß es sich bei allen drei um Militärs handelt. Park sollte letztlich in eine Reihe mit diesen „Rettern der Nation" gestellt werden (Lee 1997: 80–81). So wurde Ahn Choong Kun 1962 posthum der höchste koreanische Orden verliehen. 1963 wurde *Ahn Choong Kun uisa sungmohoe*, der Verein für die Verehrung des Patrioten Ahn Choong Kun, gegründet, und 1970 die Gedächtnishalle am Namsan in Seoul gebaut. 1972 wurde, ebenfalls mit staatlicher Unterstützung, sein Leben verfilmt.[18]

In den 1990er Jahren hatte der Verehrungskult Ahn Choong Kuns eine bemerkenswerte Wende erlebt. Der Aspekt des „Retters der Nation", dessen Betonung in der Hingebung und in der Opferbereitschaft für die Nation lag, stand nun nicht mehr im Mittelpunkt. Statt dessen wurde nun die „Großartigkeit seiner Person" betont. Sowohl in der Oper „Ahn Choong Kun", die 1995 zur Feier des 50. Jahrestages der Unabhängigkeit aufgeführt wurde[19], als auch in dem Theaterstück „Daehangukin Ahn Choong Kun", das 1998 zum 50. Jahrestag der Gründung des südkoreanischen Staates aufgeführt wurde[20], verkörpert Ahn Choong Kun mit seinem ganzen Leiden und seinem festen Willen zur Überwindung des Leidens der koreanischen Nation das großartige Koreanersein an sich. Er ist damit zu dem *Daehangukin* (大韓国人, Mensch Groß-Koreas), dem Inbegriff des patriotischen Koreaners, mit dem sich Ahn Choong Kun in zahlreichen Kalligraphien während seines Aufenthaltes im Gefängnis Lüsun selbst bezeichnet hatte.[21] Er unterzeichnete diese Kalligraphien mit den chinesischen Zeichen für Daehangukin und versah sie außerdem mit dem Abdruck seiner linken Hand – der, wie zuvor erwähnt, ein

[18] Der Titel dieses Films lautete „Patriot Ahn Choong Kun". In Nordkorea wurde 1979 der Film „Ahn Choong Kun erschießt Itō Hirobumi" ebenfalls mit staatlicher Unterstützung gedreht.

[19] Die Oper „Ahn Choong Kun" war eine Koproduktion des Goryeo Opern Ensembles und der halbstaatlichen Fernsehanstalt MBC. Sie wurde am 17. Mai 1995 zuerst in Seoul vorgestellt. Anschließend ging sie mit Unterstützung des Ministeriums für Kultur und Sport auf Tournee und wurde in zehn anderen Städten Koreas und in den USA aufgeführt.

[20] „Daehangukin Ahn Choong Kun" (Der großartige Koreaner Ahn Choong Kun) wurde vom Seoul Sirib Geukdan (Städtisches Theater Seoul) von 30. Oktober bis 4. November 1998 im Sejong Munhwahoegwan (Sejong Kulturzentrum) aufgeführt.

[21] Ahn Choong Kun hatte vor seinem Tod vielen Leuten, bei denen er sich bedanken wollte, eine Kalligraphie geschenkt. Man vermutet, daß er ca. 200 solcher Kalligraphien verschenkt hat (Patriot Ahn Choong Kun Memorial Hall 1994: 28).

Fingerglied fehlte. Diese Kalligraphie war in Mitte der 1990er Jahre in Korea zum visuellen Symbol des Koreanerseins geworden. Viele Autos wurden mit solchen Stickern versehen (Lim 1997).

Die Bezeichnung *Daehangukin* enthält allerdings im Kontext der Mitte der 1990er Jahre eine andere Bedeutung als früher. Da der südkoreanische Staat allgemein als Hanguk bezeichnet wird und das erste Zeichen Dae groß bedeutet, ist die eigentliche Übersetzung von *Daehanguk* „Großkorea". Man liegt nicht falsch, wenn man hier eine Ähnlichkeit mit dem japanischen Wort *Dai-Nippon* (Groß-Japan) sieht. In der Tat fühlte man sich auch so. Denn in dieser Zeit blickte man in Korea durchaus mit Stolz auf die wirtschaftlichen Erfolge der letzten Jahrzehnte zurück und zudem mit großen Hoffnungen in die Zukunft. Dieses Land, das innerhalb einer Generation aus den Trümmern des Koreakriegs den Sprung von einem der ärmsten Länder der Welt zu einem Industrieland geschafft hatte, würde im 21. Jahrhundert zu einer führenden Wirtschaftsmacht der Welt aufsteigen – hieß es damals in dem Bericht der Präsidialkommission für die Planung Koreas im 21. Jahrhundert (Präsidialkommission 1994: 22).

Es war die Zeit, in der die wirtschaftlichen Erfolge der ost- und südostasiatischen Länder mit den sogenannten „asiatischen Werten" unmittelbar in Verbindung gebracht und dadurch defensiv geartete Selbstbehauptungsdiskurse ausgelöst wurden. Damals fand diese Art der Selbstbehauptung à la Lee Kuan Yew oder Mohamad Mahathir in Korea keine große Resonanz; im Gegenteil sie wurde aufs schärfste von Kim Dae Jung kritisiert.[22] Das Selbstbewußtsein der Koreaner war, wie eben auch dem Bericht der Präsidialkommission zu entnehmen ist, durch die wirtschaftlichen Erfolge enorm gewachsen. Es war jedoch nicht mehr möglich bzw. nötig, die wirtschaftlichen Erfolge in der Art und Weise politisch zu instrumentalisieren, wie das in Singapur und Malaysia geschah, denn mittlerweile hatte sich in Korea ein demokratisches politisches System etabliert. Folglich nahm der Selbstbehauptungsdiskurs in Korea – man war auf dem Weg wirtschaftlich und politisch ein „großes Land" zu werden – nicht die defensive Form eines von oben geführten Diskurses über asiatische Werte an, sondern vielmehr eine offensive Form, die breite Unterstützung bei der Bevölkerung fand. Die Sticker mit

[22] Es gibt in Korea gegenwärtig sogar Stimmen, die Präsident Kim Dae Jung dafür verantwortlich machen, daß die Diskussion über „asiatische Werte" jahrelang von koreanischen Wissenschaftlern ignoriert wurde. Es wird behauptet, daß seine Kritik an Lee Kuan Yew in dem 1994, in der Zeitschrift *Foreign Affairs* erschienen Artikel „Is Culture Destiny?" so einflußreich gewesen sei, daß man diese Wertediskussion in Korea nur mit Skepsis habe betrachten können (Kim 1999: 259).

Daehangukin waren insofern ein effektives Mittel, um das neu gewonnene Selbstbewußtsein zum Ausdruck zu bringen.

Der Handabdruck Ahn Choong Kuns symbolisiert indes nicht nur die schwierige Vergangenheit, sondern auch jenen starken Willen zur Unabhängigkeit, den Ahn mit dem Akt des Abhackens des Fingergliedes zum Ausdruck gebracht hatte. Diese Entschlossenheit erinnert zugleich an den Gründungsmythos des koreanischen Staates, nämlich den Dangun-Mythos: Eine Bärin, die fest entschlossen war, Mensch zu werden, fristete 100 Tage lang ein einsames Dasein in einer Höhle und nahm nur Knoblauch und Wasser zu sich. Schließlich wurde sie zur Frau des Sohnes des Himmlischen Kaisers erkoren und gebar Dangun, den Gründer des ersten koreanischen Staates, Ur-Choson. Diese Willensstärke taucht in den Selbstdarstellungen der Koreaner immer wieder als ein besonderes Merkmal auf. Man spricht von *Uiji ui hangukin* (den mit festem Willen bewaffneten Koreanern). Der Handabdruck Ahn Choong Kuns bringt diesen Willen unmittelbar zum Ausdruck.

Es ist insofern nicht überraschend, daß Ahn Choong Kun nach dem Ausbruch der Finanzkrise 1997 erneut als Symbol des festen Willens und der kämpferischen Kraft der Koreaner zu einem integrierenden Moment, diesmal zur Überwindung der Wirtschaftskrise wurde. In einer Anzeige, die 1998 den Großen Preis für Werbung der Zeitung *Chosun Ilbo* erhielt (s. Abb. 2), wurden der Handabdruck Ahn Choong Kuns und ein gebrauchter Arbeithandschuh eines Bauarbeiters nebeneinandergestellt und mit

Abb. 2: Koreanische Werbeanzeige aus dem Jahr 1998.

folgendem Text versehen: „Früher mußte man einen harten Weg gehen, patriotisch zu sein. Jetzt ist dieser Weg nicht so schwer und nicht so weit. Wenn jeder auf seinem Platz alles gibt, können wir diese Krise überwinden." (*Chosun Ilbo* 26.10.1998: 13) Diese allgemeine Stimmung war auch einem Jeanshersteller nicht entgangen, der eine neue Marke mit dem Namen „Ahn Choong Kun" einführte (*Chosun Ilbo* 29.07.1998).

Ahn Choong Kun ist in der öffentlichen Wahrnehmung in Korea bis heute – wenn auch in unterschiedlichen Rollen – das Symbol des nationalen Geistes, des *Minjokhon* Koreas geblieben. Indes findet Ahn Choong Kun in letzter Zeit in akademischen Kreisen noch unter einem ganz anderen Aspekt Beachtung, nämlich als Vordenker von Asien als Friedensgemeinschaft. Den Zusammenhang bildet hier die neuere Debatte über Asien bzw. die asiatische Gemeinschaft, die seit den 1990er Jahren auch in Korea geführt wird. Das Schriftstück *Dongyang pyeonghwaron* („Theorie vom Frieden in Ostasien"), dessen Kopie zusammen mit seiner Autobiographie im Archiv des japanischen Außenministeriums entdeckt worden ist, steht dabei im Mittelpunkt.

4. „Ostasien" als Friedensgemeinschaft

Ahns Schrift *Dongyang pyeonghwaron* (東洋平和論 „Theorie vom Frieden in Ostasien") ist eine Anklage gegen den Verrat Japans an der Idee einer friedlichen ostasiatischen Solidargemeinschaft.[23] Ahn schreibt, daß der japanische Kaiser in der Kriegserklärung gegen Rußland 1904 gesagt hatte, Japan führe Krieg gegen Rußland, um den Frieden in Ostasien und die Unabhängigkeit Koreas zu sichern. Deshalb hätten viele Koreaner und Chinesen Japan in diesem Krieg unterstützt. Zudem war dieser Krieg für ihn ein Zusammenprall zwischen der „gelben Rasse" und der „weißen Rasse". Deshalb hätten beide Länder mit Japan eine Gemeinschaft gebildet und sich auch über den Sieg Japans gefreut. Japan hätte ohne den Beistand Chinas und Koreas diesen Krieg nicht gewinnen können. Dennoch habe Japan nach dem Sieg sein Versprechen nicht gehalten und damit ein Zusammengehen des Ostens unmöglich gemacht. Dies sei

[23] Ahn wollte in dieser Schrift seine Ansichten über den Frieden in Ostasien ausführlich und systematisch darlegen. Aus diesem Grund hatte er eine Verschiebung seiner Hinrichtung beantragt. Der Antrag wurde abgelehnt. So konnte er nur die Einleitung und das Kapitel über historische Erfahrungen schreiben. Da er während der Verhöre und des Gerichtsprozesses seine Auffassungen vom Frieden im Osten immer wieder vorgetragen hatte, sind sie auch ohne seine umfassendere Darstellung einigermaßen bekannt.

allerdings gefährlich, da es angesichts der Expansion des Westens immer dringender werde, daß sich alle Länder im Osten Asiens solidarisieren und gemeinsam gegen den Westen verteidigen. Wenn Japan, ohne diese Notwendigkeit zu erkennen, ein Land von derselben Rasse weiterhin zerstöre und unterdrücke, werde es irgendwann selber eine große Katastrophe nicht vermeiden können (Ahn 1997).

Der Text läßt erkennen, daß Ahn Choong Kun bis 1905 nicht zu denjenigen gehörte, die Japan als unmittelbare Bedrohung Koreas betrachteten. Seine Auffassung unterschied sich kaum von der der Leitartikel der *Dongnip Sinmun*, dem Sprachorgan der *Gaehwapa*, die einige Jahre vorher erschienen waren. Darin wurde das 19. Jahrhundert zu einem Zeitalter der Rassenkonfrontation erklärt: Um die Expansion der weißen Rasse zu verhindern, müsse die gelbe Rasse zusammenarbeiten; China, Japan und Korea müßten sich miteinander solidarisieren und eine Gemeinschaft bilden (*Dongnip Sinmun* 26.03.1898; 07.04.1898; 17.06.1899; 15.11.1899). Japan, als das stärkste Land, müsse die führende Rolle in Asien übernehmen und seinen Beitrag zur Zivilisierung und zum Erhalt des Friedens in Asien leisten (*Dongnip Sinmun* 09.11.1899; 15.11.1899). Diese Art des Asianismus war in den 1880er Jahren durch die *Gaehwapa* aus Japan nach Korea eingeführt worden und hatte schnell unter aufgeklärten Intellektuellen Verbreitung gefunden (Lee 1989: 38).[24] Der Wunsch dieser aufgeklärten Intellektuellen nach einer Modernisierung Koreas war so stark, daß sie den ideologischen Charakter des japanischen Asianismus zunächst nicht richtig erkannten.[25] Erst 1905, als Korea seine außenpolitischen Angelegenheiten an Japan abtreten mußte, wurden vielen von ihnen die Absichten Japans klar, so auch Ahn Choong Kun.[26] Es ist hier nicht der Ort, die Rezeption des japanischen Asianismus in Korea in den zwei Jahrzehnten vor der Kolonialisierung zu analysieren. Im Augenblick ist nur wichtig, daß Ahn Choong Kun Japan dazu aufforderte, sich auf den eigentlichen Sinn der ostasiatischen Gemeinschaft zu-

[24] Es ist hier zu erwähnen, daß zwischen den Mitgliedern dieser Gruppe und Fukuzawa Yukichi über lange Zeit enge persönliche Verbindungen bestanden, bereits in den frühen 1880er Jahren. Untersuchungen zeigen, daß Fukuzawa mittelbar oder unmittelbar sehr starken Einfluß auf das Denken der Mitglieder der *Gaehwapa*-Fraktion ausgeübt hat. Siehe dazu Han 2000: 51–66.

[25] In diesem Zusammenhang behauptet Chun Bok Hee, die aufgeklärten Intellektuellen hätten letztlich der Expansion Japans in Korea geholfen (Chun 1992: 105).

[26] Ahn Choong Kun unterscheidet sich allerdings von den meisten diesen Intellektuellen insofern, als er in den bewaffneten Widerstand ging, statt sich im Lande mittels der Selbststärkungsbewegung Aufklärung und Bildung der Bevölkerung zu widmen.

rückzubesinnen und eine Friedens- und Solidargemeinschaft mit China und Korea zu bilden. Seine Vorstellungen von der ostasiatischen Friedensgemeinschaft waren konkret und modern: So schlug er unter anderem die Bildung eines gemeinsamen Friedensrates, die Gründung einer gemeinsamen Bank und die Einführung einer gemeinsamen Währung, ja auch eine gemeinsame Friedenstruppe vor (Ahn 1996: 55–57).

Als in der Mitte der 1990er Jahre, ein neuer Diskurs über Ostasien in Korea aufkam, wurde eben diese Auffassung Ahn Choong Kuns von Intellektuellen wiederentdeckt, die dabei waren, ein neues Konzept von Ostasien als Gemeinschaft zu entwerfen.[27] Nach ihrer Auffassung kann der koreanische Diskurs über Ostasien und der Asiendiskurs der Vertreter des „konfuzianischen Kapitalismus" und der „asiatischen Werte", wie beispielsweise von Tu Weiming oder Chin Yaoji, nicht derselbe sein. Die Behauptung Tu Weimings, daß Ostasien im 21. Jahrhundert eine hegemoniale Macht in der Welt würde, mag zunächst für manchen verlockend klingen, doch könnten höchstens China oder Japan einen solchen Anspruch erheben, nicht aber Korea. Vielmehr sei nicht auszuschließen, daß Korea durch den Hegemonialkonflikt zwischen China, Japan und den USA in Schwierigkeiten geraten wird. Deshalb dürfe der Ostasiendiskurs in Korea nicht von Großmachtphantasien ausgehen, wie Jeon Hyeong Jun betont (Jeon 1997: 280). Hier sei Ahn Choong Kuns Konzept von Ostasien als Friedensgemeinschaft sehr wertvoll, meint Paek Yeoung Seo, weil Ahn von der Analyse der realpolitischen Lage ausgehend eine mögliche Alternative aufgezeigt habe (Paek 1997: 23).

In der Tat wird in der gegenwärtigen koreanischen Diskussion über die Bildung einer ostasiatischen Gemeinschaft immer wieder betont, daß darin die hegemonialen Beziehungen zwischen den Mitgliedstaaten aufgehoben und eine friedliche Kooperation zwischen gleichwertigen Partnern hergestellt werden müsse (Kim *et al.* 1998: 379–380). Dies entspricht weitestgehend Ahn Choong Kuns Vorstellungen vom Frieden in Ostasien. So ist es kein Zufall, daß in Veröffentlichungen der letzten Jahre Ahn Choong Kun auch zum „Apostel" einer friedlichen Gemeinschaft in Ostasien geworden ist.[28]

---

[27] Dazu gehören Paek Yeoung Seo, Jeon Hyeong Jun, Choe Won Sik, Paek Nak Cheong und Jeong Mun Gil.

[28] Diese Tendenz ist auch an den Titeln ihrer Publikationen abzulesen. Während früher im Titel meist das Wort *uisa* (Patriot) oder *minjokhon* (Geist der Nation) erschien, tauchen seit Mitte der 1990er Jahre die Begriffe *pyeonghwa* (Frieden) und *dongyang pyeonghwa* (Frieden im Osten) auf.

5. DIE VIELFALT DER BILDER VON AHN CHOONG KUN UND DIE KOREANISCHE SELBSTBEHAUPTUNG

Die Bezeichnungen für Ahn Choong Kun sind zahlreich: der Patriot, das Symbol des lebendigen Nationalgeistes, Retter der Nation, Erzieher der Nation, der großartige Koreaner *Daehangukin*, der Apostel für den Frieden in Ostasien und andere mehr. In diesen Bezeichnungen spiegeln sich die unterschiedlichen Rollen Ahn Choong Kuns in den koreanischen Selbstbehauptungsdiskursen der letzten hundert Jahre wider. Hatte man während der Kolonialzeit in Ahn Choong Kun ein Symbol des lebendigen Nationalgeistes und des Koreanerseins gesehen, wurde er in den 1960er und 1970er Jahren zum der Retter der Nation stilisiert. Ein wichtiger Unterschied zwischen beiden Rollen liegt darin, daß sich sein Bild während der Kolonialzeit spontan beim Volk verbreitet hatte, während die Regierung von Park Chung Hee ihr Bild von Ahn systematisch zur Legitimierung der eigenen Herrschaft entwickelte und instrumentalisierte. Ungeachtet dieser Unterschiede mündete die Botschaft des Symbols Ahn Choong Kun in beiden Fällen in ähnlicher Weise in einer Aufforderung zur Hingabe für die Nation. Beide entsprachen daher im wesentlichen einem nach innen gerichteten Selbstbehauptungsdiskurs.

In den 1990er Jahren blieb dieser Diskurs zunächst weiterhin nach innen gerichtet. Die Schriftzeichen *Daehangukin* und der Handabdruck der linken Hand von Ahn Choong Kun sollten nun den Stolz der Koreaner auf ihre wirtschaftlichen, aber auch politischen Errungenschaften sichtbar machen – und sie taten dies auf eine sehr effektive Weise. Mit der Finanz- und Wirtschaftkrise nach 1997 verstärkte sich diese Wahrnehmung noch und sollte dem Land neue Kraft geben. Diese von Nationalstolz geprägte Symbolik konnte von der Regierung verstärkt werden, war aber eigentlich spontan und eher ungeordnet in der Gesellschaft entstanden (*Chosun Ilbo* 29.07.1998). Erst im Rahmen des koreanischen Ostasiendiskurses der 1990er Jahre nahm der Ahn Choong Kun-Diskurs endgültig eine Wende. Ahn wurde nun von den Intellektuellen als Architekt des Konzepts von Asien als Friedensgemeinschaft entdeckt.

Der Charakter der koreanischen Selbstbehauptungsdiskurse hat sich über die Jahrzehnte also mehrfach gewandelt. Ahn Choong Kun blieb stets ein Symbol für das vorbildliche, mustergültige Koreanersein, doch ist die Bedeutung dieses Koreanerseins nicht immer dieselbe. Mit den umgreifenden Änderungen in den politischen und wirtschaftlichen Verhältnissen kam auch eine Änderung in der Darstellung Ahn Choong Kuns und der Selbstwahrnehmung von Korea und den Koreanern. Eine zentrale Bedeutung hat die Figur Ahn Choong Kun in Korea allerdings nach wie vor.

Literaturverzeichnis

Zeitungen

Asahi Shinbun (Japan)
Chosun Ilbo (Korea)
Daehanmaeil (Korea)
Daehanmaeil Sinbo (Korea)
Dongnib Sinmun (Korea)
Hwangseong Sinmun (Korea)

Literatur

Ahn, Choong Kun (1993): *Ahn Choong Kun uisa jaseojeon* [Autobiographie von Ahn Choong Kun]. Seoul: Ahn Choong Kun Uisa Ginyeomgwan.

Ahn, Choong Kun (1996): Cheongchwiseo [Gesprächsprotokoll]. In: Ministerium für die Angelegenheiten der Patrioten und Veteranen Koreas (Hg.): *21segi wa dongyang pyeonghwaron* [Das 21. Jahrhundert und die Theorie vom Frieden in Ostasien]. Seoul: Gukga Bohuncheo.

Ahn, Choong Kun (1997): Dongyang pyeonghwaron [Theorie vom Frieden in Ostasien]. In: Choe, Won Sik und Paek Yeoung Seo (Hg.): *Dongasiain ui dongyang insik* [Die Wahrnehmung des ‚Orients' bei den Ostasiaten]. Seoul: Munhak gwa Jiseongsa, S. 205–215.

Akashi, Motojirō (1911): *Futei jiken ni yotte etaru Chōsenjin no sokumenkan* [Ein Profil der Koreaner, gewonnen aus den verdächtigen Fällen]. Gaimushō Gaikō Shiryōkan (Historisches Archiv des Japanischen Außenministeriums, Tōkyō) Gaimushō Kiroku 4.3.2, 2-1-4 (*Futeidan Kankei Shaken Chōsenjin no bu*).

Brockhaus Enzyklopädie (1970): Bd. 9, Mannheim: Brockhaus.

Chun, Bok Hee (1992): *Die Funktion des Sozialdarwinismus in Korea in der Zeit vom Ende des 19. bis Anfang des 20. Jahrhunderts*. Phil. Diss. Univ. Marburg.

Chon, Song U (2000): *Der koreanische Nationalismus: Seine Geschichte, Gegenwart und Problematik*. Vortrag auf dem Symposium „Asiatische Selbstbehauptungsdiskurse", 30. November – 2. Dezember 2000, Tōkyō.

Conroy, Hilary (1960): *The Japanese Seizure of Korea, 1868–1910*. Philadelphia: University of Philadelphia Press.

Han, Sang Il (2000): *Ilbon jishikin gwa hanguk* [Japanische Intellektuelle und Korea]. Seoul: Hanul.

Jeon, Hyeong Jun (1997): Gateungeot gwa dareungeot – bangbeob euroseoui asia [Gleiches und anderes – Asien als Methode]. In: Choe, Won

Sik und Paek Yeoung Seo (Hg.): *Dongasiain ui dongyang inshik* [Die Wahrnehmung des ‚Orients' bei den Ostasiaten]. Seoul: Munhak gwa Jiseongsa, S. 278–297.

Jeong, Won Sik (1994): Balgansa [Vorwort]. In: Patriot Ahn Choong Kun Memorial Hall (Hg.): *Daehangukin Ahn Choong Kun uisa* [Der großartige Koreaner Patriot Ahn Choong Kun]. Seoul: Ahn Choong Kun Uisa Ginyeomgwan, S. 5.

Jeong, Yun Hyeon (1999): Uiyoel doglibtujaeng – Yeoksajeok uimi wa seonggwa [Patriotisch-aufrichtige Unabhängigkeitskämpfe – ihre historische Bedeutung und Erfolge]. In: *Daehanmaeil* 13.8.1999, S. 13.

Kang, Jae Eon (1983): *Hanguk geunhyeondaesa yeongu* [Studie zur Geschichte der Neuzeit Koreas]. Seoul: Hanul.

Kim, Chang Nam *et al.* (1998): *Dongbuga jiyeok ui kyeongjaehyeobryeok gudo wa jeonmang* [Struktur und Perspektiven der wirtschaftlichen Kooperation im ostasiatischen Raum]. Seoul: Salm gwa kkum.

Kim, Seok Geun (1999): IMF asiajeok gachi geurigo jisikin [IMF, asiatische Werte und Intellektuelle]. In: Lee, Sung Hwa (Hg.): *Asiajeok gachi* [Asiatische Werte]. Seoul: Jeontong gwa hyeondae, S. 243–311.

Kim, U Jong (1993): Ahn Choong Kun munkeon gypdaesoeng e gwanhayeo [Zur Sammlung der Schriften von und über Ahn Choong Kun]. In: *Ahn Choong Kun uisa yoengu ui oejae wa oneul* [Gestern und Heute der Forschung über den Patrioten Ahn Choong Kun]. Symposiumsbericht, 13. November 1993, Daegu, S. 29–35.

Kyburz, Josef (2001): *Die Bildung einer Nation und ihre Identität: Korea im Wettstreit mit Japan.* Festvortrag auf dem 2. Symposium „Asiatische Selbstbehauptungsdiskurse", 14.–17. November 2001, Seoul.

Lee, Eun-Jeung (1997): *Konfuzianismus und Kapitalismus. Markt und Herrschaft in Ostasien.* Münster: Westfälisches Dampfboot.

Lee, Gi Wung (2000): *Jeonjaeng kkeunaji anatda. Bladibostok eseo Ryusun gamok kkajiui Ahn Choong Kun tujaeng girok.* [Der Krieg ist nicht beendet. Von Wladiwostok bis Lüsun. Dokument des Kampfes von Ahn Choong Kun]. Seoul: Yeolhwadang.

Lee, Gwang Rae (1989): *Gaehwapa wa gaehwasasang yeoungu* [Studie zur Gaehwapa und zur Gaehwa Philosophie]. Seoul: Iljogak.

Lim, Dong Seok (1997): Daehangukin [Der großartige Koreaner]. In: *Chosun Ilbo*, 05.08.97, S. 1.

Nakano, Yasuo (1993): Nihon ni okeru An gishikan no henka sūsei [Veränderungen in der Sichtweise des Patrioten Ahn in Japan]. In: *Ahn Choong Kun uisa yoengu ui oejae wa oneul* [Gestern und Heute der Forschung über den Patrioten Ahn Choong Kun]. Symposiumsbericht, 13.11.1993, Daegu, S. 22–28.

Nakano, Yasuo (2001): *Jueunja ui joe reul mutneunda* [Fragen nach der Schuld des Toten]. Seoul: Gyeongun.

Paek, Yeoung Seo (1997): Jinjeonghan Dongasia ui geocheo [Der Platz des wirklichen Ostasien]. In: Choe, Won Sik und Paek Yeoung Seo (Hg.): *Dongasiain ui dongyang inshik* [Die Wahrnehmung des ‚Orients' bei den Ostasiaten]. Seoul: Munhak gwa Jiseongsa, S. 11–26.

Pak, Eun Sik (1994): *Ahn Choong Kun. Bulmyeol ui minjokhon* [Ahn Choong Kun. Nicht auszulöschender Nationalgeist]. Seoul: Hanguk Ilbosa.

Pak, Eun Sik (1999): *Hanguk tongsa* [Die moderne Geschichte Koreas]. Seoul: Beomwoosa.

Pak, No Yeon (2000): *Ahn Choong Kun gwa pyeonghwa* [Ahn Choong Kun und der Frieden]. Seoul: Euljichulpangongsa.

Patriot Ahn Choong Kun Memorial Hall (Hg.) (1994): *Daehangukin Ahn Choong Kun uisa* [Der großartige Koreaner Patriot Ahn Choong Kun]. Seoul: Ahn Choong Kun Uisa Ginyeomgwan.

Pauer, Erich (1986): Die Meiji-Restauration und die Gründung eines modernen Staates (1868–1914). In: Pohl, Manfred (Hg.): *Japan*. Stuttgart-Wien: Thienemann, S. 81–88.

Präsidialkommission für die Planung Koreas im 21. Jahrhundert (1994): *Isibilsegi ui Hanguk* [Korea im 21. Jahrhundert]. Seoul: Seoulpress.

Saitō, Daiken (1995): *Waga kokoro no An Jū Kon – Chiba Tōshichi gasshō no shōgai* [Ahn Choong Kun, der in meinem Herzen ist – Chiba Tōshichi. Ein Leben im Gebet]. Tōkyō: Gogatsu Shobō.

Yun, Byeong Chan (1998): Ahn Choong Kun uisa jeongi ui jonghabjeok geomto [Umfassende Untersuchung der Biographien des Patrioten Ahn Choong Kun]. In: *Ahn Choong Kun ui uiyeul gwa dongyang pyeonghwasron* [Patriotische Aufrichtigkeit von Ahn Choong Kun und Studie für den Frieden im Osten]. Bericht des Symposiums zum Gedenken des 89. Jahrestages des heroischen Akts von Ahn Choong Kun. 26.10. 1998, Seoul, S. 63–78.

Copyrighted material

Ausblick

Copyrighted material

Copyrighted material

Globalisierung und regionalistische Identität

Alex Demirovic

1.

Selbstbehauptung stellt ein zwanghaftes Verhältnis zum eigenen Selbst dar, ein Verhältnis zweiter Natur. Verwendet man den Begriff nicht allzu beliebig, so meint Selbstbehauptung, daß ein Subjekt oder ein Kollektiv sich in seiner Existenz bedroht und der Notwendigkeit ausgeliefert fühlt, seine Interessen, seine Rechte, seine Lebensform gegen solche zu verteidigen, von denen es glaubt, sie wollten das alles bedrohen. In dieser Konstellation entdeckt das Subjekt eine Identität, von der es annehmen muß, sie sei die seinige und bedroht. Im Prozeß der Selbstbehauptung – ein Vorgang analog dem der Naturbeherrschung – verhärtet es sich immer mehr. Die Identität wird zunehmend zu der eines Selbst, das sich behaupten muß, sich selbst also Kontinuität gibt, von anderen abgrenzt und ihnen gegenüber durchsetzt. Das aber verändert mit der schleichenden Wirkung eines Giftes die Identität selbst. Denn die sich vielleicht bloß verteidigende Identität wird zu einer Bedrohung für andere, die nun ihrerseits beginnen müssen, sich zu behaupten. In einer solchen Konstellation wird am Ende niemand mehr wissen, wer Täter und wer Opfer ist. Die Identitätsbildung beider Seiten verläuft in hohem Maße projektiv. Vielleicht läßt sich sogar sagen, daß sie a priori mißlingen wird, denn immer bildet sich das Selbst nur durch die projektive Externalisierung aggressiver Eigenanteile.

Eine solche Selbstbehauptung braucht den als feindselig oder existenzbedrohend unterstellten Anderen, um zu dem Selbst zu gelangen, das sich nach außen entschieden abschließt, um bei sich selbst zu sein und so zu erscheinen, als sei es von eherner Beständigkeit wie eine Naturtatsache. Aufgrund der Selbstbezüglichkeit des Selbst der Selbstbehauptung handelt es sich um eine Reflexionsfigur, die an keinen besonderen Inhalt gebunden ist. Die Entschiedenheit, das Selbst zu behaupten, ist paradox, weil es dieses Selbst erst durch den Reflexionsprozeß gibt, in dem der Andere immer schon präsent ist, gegen den die Behauptung ausgeübt wird. In sich wird das Selbst also gespalten und feindselig sein. Die Frage also, wer dieses Selbst ist, das hier in eine Konstellation des Kampfes um Anerkennung gedrängt und damit zur agonistischen Identitätsbildung genötigt wird, bleibt strukturell offen, auch wenn es zum

Prozeß der Bildung dieses Selbst gehört, sich als immer schon abgeschlossen zu imaginieren. In den vergangenen Jahren war ein zentraler Gegenstand kritischer Aufmerksamkeit die Bildung rassistischer Muster der Identitätsbildung. Eng damit verbunden ist das Muster nationaler Selbstbehauptung, der Nationalismus. Kritische Analysen lassen erkennen, daß nationalistische Muster der Selbstbehauptung auf den Nationalstaat hin zentriert sind. Der Vergleich der verschiedenen Nationalstaaten Ostasiens läßt erkennen, daß es sehr ähnliche institutionelle Mechanismen gibt, mit denen die Logik der Selbstbehauptung den gesellschaftlichen Prozeß durchdringt. Es wird eine nationale Geschichte beschworen und konstruiert, in der die eigene Nation als außergewöhnlich und einmalig dargestellt wird. Die Geschichtsschreibung selbst wird zu einem Projekt, lange Kontinuitäten herzustellen und nationale Überlegenheit über andere zu behaupten. Es werden Stolz, Eigenständigkeit und Ehrgeiz genährt – gegenüber der Vergangenheit der kolonialistischen Durchdringung der ostasiatischen Gesellschaften ist dies vielleicht notwendig, und doch scheint der Preis dafür hoch zu sein. In den Sog der nationalen Selbstbehauptung geraten die Technologieentwicklung, die Schrift und Sprache, die Maltechniken, die in Schulbüchern verbreiteten Versionen der nationalen Geschichte, die Werbung, die politische Mythologie der Gründung des Staatswesens, die Philosophie und die religiösen Praktiken, die öffentlich geführten Diskussionen, die Denkmäler und geographischen Koordinaten wie West und Ost, die Zurechnung zu einem geographischen Raum, sei es die des Nationalstaats oder der Region. Das findet sich vielfach auch in den „westlichen" Gesellschaften Europas und der USA. Der Nationalismus, manchmal etwas vornehmer als vernünftiger Patriotismus bezeichnet, reicht auch hier vom Versprechen, Arbeitsplätze im eigenen Land zu schaffen, über die Aufforderung, für das Wohl des Landes zu konsumieren, bis zur Verteidigung der Nationalsprache und des nationalen Films gegen ausländische Einflüsse. Es gibt Besonderheiten ostasiatischer Selbstbehauptungsdiskurse, die sie von solchen westlicher Gesellschaften unterscheiden. Darin reproduziert sich wiederum ein zweifelhaftes geographisches Schema und die Geschichte des Kolonialismus. Eine solche Besonderheit scheint die Art des Gründungsmythos der Nation zu sein: Gegen eine von den Kolonialmächten enteignete Geschichte werden lange Kontinuitäten herausgestrichen, die weit in die Vorgeschichte des Mythos zurückreichen und sich in jeder neuen Führungsfigur gleichsam erneuern. Demgegenüber betonen „westliche" Gesellschaften ihre moderne Selbstbegründung in der Abkehr von der Tradition, also durch radikale Einschnitte wie Revolutionen, durch permanente Neugründungen von der Art demokratischer Wahlen, wissenschaftliche Paradigmenwechsel oder wirtschaftliche Modernisierung.

Die europäische Rechte geht soweit zu sagen, daß das Volk sich mit modernen wissenschaftlichen Mitteln als Volk in seiner Differenz von anderen behaupten und weiterentwickeln könnte – wären die Wissenschaften nicht ihrerseits ein universalistisches Kampfmittel gegen die Rechte der Völker. Die Wissenschafts- und Technologieauffassung in Ostasien erweist sich als ambivalent. Es wird die Eigenständigkeit und Überlegenheit des nationalen, des asiatischen Zugangs zur Natur beschworen. Eine solche Deutung überlagert sich mit der Ost-West-Dichotomie, um dem Westen zurückzuspiegeln, daß Rationalismus und Universalismus tatsächlich nur eine okzidentale Besonderheit darstellen und jeder Anspruch, sie sollten heute noch allgemeiner gelten, als neokolonialistische Usurpation zurückgewiesen wird. So universalismuskritisch das zunächst erscheint, legt der Subtext eher nahe, daß die nationale Wissenschaftstradition der des Westens überlegen ist. Die Zweideutigkeit liegt darin, daß mit der Wiederentdeckung einer verschütteten Wissenschaftskultur nicht nur die Erwartung verbunden wird, eigenständig zur internationalen Forschung beizutragen und daraus ökonomische Vorteile zu ziehen, sondern auch eine Art alternativen Universalismus zu entwikkeln, der von der Überlegenheit in einem missionarischen Sinn überzeugt ist. Will man von der Geschichtsschreibung wissen, wie Wissenschafts- und Technikentwicklung „wirklich" war, gelangt man in einem Fall von etwas scheinbar so objektivem wie der Wissenschafts- und Technikentwicklung schnell zur Einsicht, daß die Projekte der Geschichtsschreibung selbst wiederum von der Logik einer zumeist national gebundenen Selbstbehauptung erfaßt sind. Offensichtlich wird das, wenn die Wissenschaftsgeschichtsschreibung Teil direkt staatlich gelenkter nationaler Kampagnen sind, wie das in China der Fall ist – aber der Universalismus als spontane Wissenschaftsideologie der „westlichen" Wissenschaftler verhält sich dazu oft genug wie ein Spiegelbild. Während der „Osten" der Vereinheitlichungszumutung, die in dieser geographischen Bezeichnung liegt, nicht oder nur schwach entspricht, obwohl es doch übergreifende Muster der Selbstbehauptung gibt, verhält es sich für den Westen anders. Der Nationalismus hat hier historisch nicht nur seinen Ausgang, sondern die Länder Europas auch in immer neue Kriege gestürzt. Dennoch hat die geographische Selbstidentifikation als „Westen" auch eine vereinheitlichende Funktion. Identität wird mit dem Anspruch auf Zivilisation und Kultur, Menschlichkeit und Menschenrechte, Demokratie und Aufklärung verbunden. Es ist beunruhigend zu sehen, wie die kolonialistische Tradition Europas sich auch heute noch reproduziert. Dies gilt auch für die USA, die sich in einem antikolonialen Befreiungskampf konstituiert haben – und doch dieser Tradition des „alten Europas" weiterhin verpflichtet sind. Wollte der Westen einstmals die Zivilisation und den

christlichen Gott bringen, so verspricht er heute, daß seine Gewalt keine Gewalt sei, sondern wirtschaftliche, rechtliche und politische Freiheit bringe. Die zivilisatorische Mission des Westens nimmt ungebrochen eine anmaßende Gerechtigkeit in Anspruch, die Menschenopfer solange nicht scheut, wie sie sich außerhalb des Westens ereignen. Bemerkenswert sind auch immer wieder die in den Medien geführten Diskussionen darüber, daß einzelne Länder wie China oder Ländergruppen wie die islamisch-arabischen Länder aufgrund ihrer kulturell-religiösen Tradition nicht demokratiefähig seien – im Fall von China wird dies eher verständnisvoll, im Fall der islamischen Länder eher mit Hinweis auf fundamentalistischen Terror geäußert. Der „Westen" wird so zu einem Signifikanten, der Einheit stiften kann. So entstand innerhalb des „Westens" in den vergangenen Jahrzehnten selbst ein neuer Typ von Nationalismus, nämlich einer der nicht auf Überlegenheit über andere westliche Staaten spekuliert, und nicht auf die aggressive, also militärische Durchsetzung von Zielen gegenüber Nachbarnationen angewiesen ist. Nationalismus hat hier eher die Funktion, nach innen ein Bündnis zu organisieren zwischen denjenigen sozialen Kräften, die mit einer wirtschaftspolitischen Orientierung an Globalisierung den Staat in Richtung eines Wettbewerbsstaats umbauen, und den sozialen Kräften, die wohlstandschauvinistisch die sozialstaatlichen Arrangements und die damit verbundene Verteilung staatsbürgerlicher Rechte zum Nachteil von Arbeitsmigranten, Flüchtlingen und Illegalen verteidigen. Der hohe Anteil dieser Zugewanderten bringt in den meisten der OECD-Staaten erhebliche materielle und symbolische Vorteile für die einheimische Bevölkerung mit sich: sehr billige und entrechtete Arbeitskräfte für die untersten, wenig qualifizierten Produktions- und Dienstleistungstätigkeiten.

Empirisch zu beobachten sind in den vergangenen Jahren nationale Selbstbehauptungsdiskurse, die nationalistische und xenophobe Aspekte umfassen. Dies ist ein Vorgang, der viele Sozialwissenschaftler immer wieder – und zu Recht – irritiert hat, weil gleichzeitig ein Prozeß umfassender Globalisierung beobachtet wurde. Offensichtlich hat die Globalisierung nationalistischer Selbstbehauptung neue Impulse gegeben. Zu fragen ist aber angesichts der angedeuteten Revitalisierung des Gegensatzes von Okzident und Orient, ob die Globalisierung nicht auch die Herausbildung neuer oder wiederbelebter Identitäts- und Selbstbehauptungsmuster suprastaatlich-regionaler Art begünstigt.

Globalisierung verändert den Charakter dessen, was als Region und regionale Identität bestimmt werden kann, verändert mithin das Selbst der Selbstbehauptung. Soziale Räume werden auf jeder Skalenebene neu artikuliert und auf eine neue Weise in die Weltgesellschaft eingegliedert. Von besonderer Bedeutung ist, daß die die Weltwirtschaft bestimmenden

kapitalistischen Wirtschaftsprozesse nicht mehr allein in Europa und Nordamerika, also im „Westen" stattfinden, sondern – gegen die von sozialwissenschaftlichen Theorien genährte Erwartung – sich nun auch die ostasiatische Region zu einem mächtigen Wirtschaftsakteur entwikkelt hat. Ich will mich dieser Frage nach der regionalen Identität nähern, indem ich zunächst einmal die tiefgreifenden Veränderungen skizziere, die den Regionen gegenwärtig einen neuen Status geben. Regionen waren in den vergangenen Jahrzehnten eher dann Gegenstand der Aufmerksamkeit, wenn sich regionale Bewegungen bildeten, die das Ziel der Autonomie von der Zentralregierung verfolgten oder sogar Eigenstaatlichkeit beanspruchten. Dies ist der Fall in Nordirland oder im Baskenland, in den kurdischen Gebieten der Türkei und des Irak, in Sri Lanka oder im Sudan. Erfolgreich waren in einem solchen Konflikt nach langen und blutigen Auseinandersetzungen die Osttimoresen. In diesen Fällen geht es eher noch um den klassischen Konflikt, der analog zur Bildung des Nationalstaats zu sehen ist. Demgegenüber werden im Zuge der Globalisierung die Grenzen der Regionen neu gezogen und die Zugehörigkeiten neu bestimmt.

2.

Globalisierung ist eine zu einfache Bezeichnung für die jüngsten Entwicklungen der Weltgesellschaft – zu einfach dann, wenn angenommen wird, daß es zu einer weltweiten Vergesellschaftung erst in jüngster Zeit kommt, zu einfach auch dann, wenn angenommen wird, Globalisierung meine im Wortsinn eine gleichförmige wirtschaftliche, kommunikative, verkehrstechnische Vernetzung aller Gesellschaften und vielleicht sogar den Schritt hin zur weltbürgerlichen Gesellschaft.

Tatsächlich lassen sich allgemeine Tendenzen beobachten, die auf eine stärkere weltgesellschaftliche Verflechtung hinweisen. So hat sich der Welthandel erheblich vergrößert. Der Handel mit Waren stieg von 3.500 Mrd. US-Dollar im Jahr 1990 auf 5.225 Mrd. US-Dollar 1995, im selben Zeitraum stieg der Wert der Dienstleistungen von 800 Mrd. auf 1.290 Mrd. US-Dollar. Die ausländischen Direktinvestionen sind von 160 Mrd. US-Dollar zu Beginn der 1990er Jahre auf 400 Mrd. US-Dollar im Jahr 1997 angestiegen. Der Anteil internationaler Bankkredite an der Weltproduktion stieg von 1 Prozent im Jahr 1961 auf 16 Prozent 1991.

Trotz einer deutlich dichter werdenden wirtschaftlichen, technischen, kulturellen und politischen Vernetzung der Weltgesellschaft bleibt Globalisierung in gewisser Weise eine Illusion, die ökonomische und politische Eliten erzeugen. Sie ist verbunden mit einer neoliberalen Projektion

des absolut gewordenen Freihandels. Staatliche Grenzen werden nur als eine Form von legalisierter Raubritterei betrachtet. Die freie Bewegung der Faktoren Kapital, Waren, Arbeit, die Veränderungen der Konsumentennachfrage, all das hätte die Bedeutung der Staaten als geschlossene Einheiten der Wirtschaft ausgehöhlt: also nationales Interesse, Subventionen, Territorium, Ressourcen, Arbeitsplätze. Von der Offenheit der verschiedenen Märkte wird ganz in der neoklassischen Tradition eine Dynamik der komparativen Spezialisierung einzelner Länder oder eher noch Wachstumsregionen erwartet, die ihre jeweiligen Besonderheiten im internationalen wirtschaftlichen und politischen Prozeß entfalten, sie als Wettbewerbsvorteil zur Geltung bringen und damit zur partikularen wie allgemeinen Wohlfahrt beitragen.

Von globalen Beobachtungsinstitutionen wie von kritischen Sozialwissenschaftlern wird allerdings seit längerem auch festgestellt, daß die Weltgesellschaft sich keineswegs im Wortsinn globalisiert. Globalisierung ist die Charakterisierung eines neuen Stadiums der Weltgesellschaft und weist auf das besondere Vermögen von transnationalem Finanz- und Industriekapital hin, sich die Standorte nach Gesichtspunkten der Gewinnmaximierung frei zu wählen. Dies wird von Neoliberalen durchaus gesehen. Auch sie, die von der grenzenlosen Weltwirtschaft träumen, beobachten, daß sich neue regionale Einheiten bilden, in denen sich Wachstum konzentriert: das oberrheinische Gebiet in Deutschland, Pusan in Korea, Tōkyō, Ōsaka und Fukuoka in Japan, Hongkong und Südchina. Solche Regionalstaaten liegen quer zur Unterscheidung von Nationalstaaten: Es kann sich um Stadtstaaten handeln wie Singapur oder um grenzübergreifende Wachstumszonen oder besonders innovative Hightech-Zentren wie die Bay-Area in Kalifornien. Für die Nationalstaaten, aber auch für die substaatlichen Regionen und Städte hat dies zur Folge, daß sie Angebotsmuster entwickeln müssen, die sie aus dem Blickwinkel ökonomischer Anlagen ökonomisch attraktiv erscheinen lassen. Die Globalisierung ist also ein sehr einseitiger und inhomogener Prozeß, einseitig, weil er nur einigen wenigen Interessierten nutzt, inhomogen, weil er einige Regionen privilegiert und andere zunehmend verarmen läßt.

Die Globalisierung privilegiert die OECD-Staaten. Der größte Teil der weltwirtschaftlichen Transaktionen findet hier statt. Sie verzeichnen einen wachsenden Anteil an der Weltproduktion, 1994 betrug er 67 Prozent, knapp die Hälfte davon fiel auf die drei Länder: USA (11,9 Prozent), Deutschland (9,9 Prozent), Japan (9,2 Prozent). Die ausländischen Direktinvestionen gehen zu etwa zwei Drittel in die führenden Industrieländer und führen zu einer bemerkenswerten Verschränkung und Vernetzung der ökonomischen Interessen und Strategien.

Doch auch die OECD-Welt ist keineswegs als homogene Einheit zu begreifen. Die Wirtschaftsprozesse Export, Import, Direktinvestitionen konzentrieren sich mit hohen Anteilen jeweils in suprastaatlichen Regionen, also in Nordamerika, Europa und in Ostasien. Der Außenhandel ist in einem beachtlichen Ausmaß regional strukturiert. Intraregionale Exporte spielen im Welthandel eine zunehmende Rolle und sind zwischen 1985 und 1995 von 46 auf 52 Prozent angestiegen. Der Anteil der intraregionalen Exporte betrug 1997 in Europa etwa zwei Drittel am gesamten Exportvolumen, in Asien etwa 45 Prozent, in Nordamerika 35 Prozent, in Lateinamerika ist er während der neunziger Jahre auf etwa 20 Prozent gewachsen. Betrachtet man die Struktur der Exporte, wird ein weiteres Gefälle auffällig. In Westeuropa und Asien sind es vor allem verarbeitete Waren, die zu etwa zwei Dritteln den Export prägen. Der Anteil von Halb- und Fertigprodukten liegt höher als in Nordamerika, während er bei Dienstleistungen um mehrere Prozentpunkte darunter liegt (Westeuropa 21 Prozent, Asien 17,8 Prozent und Nordamerika 22,4 Prozent 1997). Der Anteil der verarbeiteten Waren an den afrikanischen Exporten beträgt 22 Prozent, es überwiegt hier wie im Mittleren Osten deutlich der Export von Bergbauprodukten. In Lateinamerika und Afrika sind auch die Anteile für Agrargüter hoch. Der Export von Bergbauprodukten ist im vergangenen Jahrzehnt stark rückläufig, und zudem läßt sich für alle Rohstoffbereiche ein Preisverfall beobachten. Davon sind mithin insbesondere Afrika, Lateinamerika, die Transformationsländer und der Mittlere Osten betroffen. Es wird also eine Asymmetrie deutlich, wonach die USA gerade im strategisch wichtigen Bereich der produktionsbezogenen Dienstleistungen eine führende Rolle spielt. Angesichts der verstärkten Reorganisation der weltwirtschaftlichen Arbeitsteilung, die zunehmend informations- und wissensbasierte Produkte zum Gegenstand der Wertschöpfung macht, fallen insbesondere Regionen Afrikas und Lateinamerikas in ihrem industriellen Entwicklungsniveau deutlich zurück. Doch werden sie aus dem Weltmarkt nicht einfach ausgegliedert. Vielfach resultiert die (relative) Rückentwicklung aus einer starken Ausbeutung dieser Länder. So verhindert der Agrarprotektionismus Japans, der EU und der USA die Einfuhr von Agrarprodukten aus südlichen Ländern, während umgekehrt Subventionen die billige Ausfuhr der Überschüsse dorthin ermöglicht und viele der Bauern in den Ländern des Südens ruiniert. Natürliche Ressourcen werden ausgeplündert – dazu gehören nicht nur fossile Energieträger und mineralische Rohstoffe, sondern neuerdings genetische Ressourcen oder menschliche Organe. Die Länder werden gezwungen, unter selbst extrem ungünstigen wirtschaftlichen Bedingungen hohe Kreditschulden zu begleichen, wollen sie nicht die weitere Unterstützung durch die internationalen Finanzinstitutionen

verlieren. Globale Unternehmen können von den Regierungen dieser Länder zahlreiche Formen der Vergünstigung und der Subvention für Industrieansiedlung erpressen.

Aufgrund der Wirtschaftsstruktur der Regionen kommt es zu ganz deutlichen Diskrepanzen hinsichtlich der regionalen Vermögensverteilung. So ist hinsichtlich der Verfügung über menschliche Ressourcen, Sachvermögen und Naturvermögen nach Schätzung der Weltbank Nordamerika mit Abstand die Region mit dem größten Pro-Kopf-Vermögen, das sich auf durchschnittlich 325.000 US-Dollar beläuft, Südamerika kommt auf einen Durchschnittswert von 94.000 US-Dollar, Ostasien auf 1.000 US-Dollar, große Teile Afrikas auf etwa 25.000 US-Dollar und schließlich Südasien auf 21.000 US-Dollar.

Doch es wäre wohl falsch, solche Daten so zu deuten, als seien die Regionen in sich homogen. Es gibt in den verarmenden Ländern eine enorme Polarisierung der Vermögensentwicklung. In den führenden kapitalistischen Gesellschaften kommt es zur Bildung von Wachstumsregionen und sogenannten global cities. Auf sie konzentrieren sich die ökonomischen Prozesse und eine beschleunigte Wachstumsdynamik, hier verdichten sich die technologischen Ressourcen und finden sich in besonderem Maße Wissenskompetenz sowie technische und Verkehrsinfrastruktur konzentriert. Es handelt sich um solche Regionen wie New York, Los Angeles, London, Zürich, die Regionen Tōkyō oder Ōsaka, Südchina, die Region Ruhrgebiet, Rhein-Main oder die sogenannte Wachstumsbanane, die sich vom oberrheinischen Gebiet über Frankreich bis nach Norditalien zieht. In solchen regionalen Wachstumszonen verdichten sich Produktion, produktionsnahe Dienstleistungen, Verkehr, die Zahl der Telephon- und Computeranschlüsse, Kreditinstitutionen und Finanztransaktionen. Während in den USA 1994 60 Telephonanschlüsse, 79 Fernsehapparate und 30 PC auf je 100 Einwohner kamen, in Japan die vergleichbaren Zahlen 48 Telephonanschlüsse, 64 Fernsehapparate und 12 PC sind, gibt es auf den Philippinen 1 Telephon, 12 TV-Geräte und einen halben Computer auf 100 Einwohner. Doch es werden nicht nur überkommene Zentrum-Peripherie-Gegensätze zwischen den transnationalen Regionen vertieft, sondern auch innerhalb der großen Wirtschaftsregionen kommt es zur Bildung von neuartigen Zentrum-Peripherie-Verhältnissen. So hat, um ein Beispiel von Saskia Sassen zu erwähnen, New York City die höchste Konzentration an Gebäuden überhaupt, die an das Glasfaserkabelnetz angeschlossen sind, allerdings stehen sie hauptsächlich im Zentrum, nicht in den schwarzen Ghettos.

Es kommt zu bemerkenswerten Auswirkungen dieser weltwirtschaftlichen Regionalisierung auf die Lebensmöglichkeiten der Menschen. Das Bruttosozialprodukt pro Kopf betrug 1998 (in US-Dollar Kaufkraftpari-

tät) in Westeuropa und Nordamerika 25.480, in Lateinamerika 3.860, in Mittel-/Osteuropa und Mittelasien 2.200, Ostasien und Pazifik 990, in Afrika südlich der Sahara 510. Ein Vergleich auf der Grundlage einer Reihe von Indikatoren wie Pro-Kopf-BSP, Einschulungsrate, Kindersterblichkeit und Zugang zu sauberem Trinkwasser zeigt, daß in dem Fünftel der Länder mit dem niedrigsten Entwicklungsniveau 53 Prozent aller Menschen unter der Armutsgrenze leben (die einem US-Dollar pro Tag in Kaufparität entspricht), während im oberen Fünftel der Länder nur 1 Prozent unter der Armutsgrenze lebt. Obwohl in diesen hochaggregierten Zahlen sehr unterschiedlich entwickelte Länder zusammengefaßt sind, so lassen sie doch eine enorme Polarisierung erkennen. In vielen Ländern des Südens kommt es durch ökologische Degradation, Arbeitslosigkeit, Armut, Konflikte um Rohstoffe und Bürgerkriege, Zerstörung landwirtschaftlicher Anbaugewohnheiten und Epidemien zu umfangreichen Flucht- und Migrationsprozessen. Die Flüchtlingsorganisation der UN vermutet, daß 1997 etwa 50 Mio. Menschen auf der Flucht waren; 2001, so wurde geschätzt, waren es allein aus ökologischen Gründen etwa 25 Mio. Menschen. Obwohl der große Teil der Wanderung sich in den Ländern des Südens und in den Transformationsländern abspielt (auch die Arbeitsmigration, die von Moldawien in die Türkei oder von Pakistan nach Saudi-Arabien gerichtet ist, muß hier mit bedacht werden), kommt es auch zu einer umfangreichen Migration in die Länder des Nordens. Interessanterweise läßt sich auch eine Wanderung in den Ländern des Nordens selbst feststellen. Geschätzt wird, daß 2002 aus Deutschland etwa 170.000 Personen abwanderten, mehr also als zuwanderten; ohne daß die Kenntnisse darüber sehr fundiert sind, scheint es, daß die Abwanderung häufig mit den sich verschlechternden Perspektiven zusammenhängt, die die einzelnen für sich sehen. Ein großer Teil der Zuwanderung aus dem Süden ist im Norden – also den USA, der EU und Japan – nicht erwünscht. Doch läßt sich eine Transformation des Grenzregimes und eine selektive Nutzung dieser Migration erkennen. Es handelt sich um drei Kategorien von Arbeitskräften, die aus den Gesellschaften des Südens gewonnen werden. Zunächst handelt es sich um hochqualifizierte, häufig akademisch vorgebildete Arbeitskräfte, die in der New Economy tätig sein können. Geschätzt wird, daß allein in die USA etwa eine halbe Million Menschen dieser Kategorie kommt. Sie wurden in ihren Ländern ausgebildet, die Ausbildung ihres Arbeitsvermögens kostet also die entwickelten Länder nichts. Mit ihren Kompetenzen können sie Strukturschwächen im Verhältnis von Arbeitsmarkt und Bildungssystem oder den demographischen Trend der Überalterung kompensieren. Eine zweite Kategorie sind diejenigen, die gezielt als unqualifizierte und anzulernende Arbeitskräfte rekrutiert werden. Auch hier zielt ein sich ver-

schärfendes Grenzregime darauf, den Zugang zum Arbeitsmarkt wieder stärker regulieren zu können, als dies in den vergangenen Jahrzehnten der Fall war, in denen viele der Migranten zu faktischen Einwanderern wurden. Schließlich handelt es sich um eine dritte Kategorie von illegalen Arbeitskräften. Gemeinsam mit der zweiten Gruppe können sie einen erheblichen Druck auf das Lohngefüge ausüben. Ihre Arbeitskraft ist notwendig, weil sie sich in eine veränderte Arbeitsteilung einfügt. Denn mit der Herausbildung eines großen Dienstleistungssektors mit Hochqualifizierten bedarf es wiederum auch der Dienstleistungen auf niedrigem Niveau: Küchen- und Reinigungspersonal, personenbezogene Dienstleistungen.

Die Globalisierung führt also keineswegs zu einer einheitlichen, globalisierten Lebensform; selbst wenn sie in mancher Hinsicht gleichartige Lebensgewohnheiten weltweit, wenn auch in unterschiedlich dichter Form durchsetzt, so kommt es doch gleichzeitig auch zu neuen Spaltungslinien ökonomischer, politischer und kultureller Natur. Da kulturelle Identitäten ökonomischen und politischen Prozessen nachfolgen, liegt die Konsequenz nahe, daß es nicht zu einer aufgeklärt-weltoffenen und universalistischen Haltung in der Weltbevölkerung kommt. Vielmehr legt die Regionalisierung und sich verschärfende Polarisierung der Weltwirtschaft nahe, daß es auch zu rekonfigurierten und schärfer konturierten Identitäten auf allen Ebenen kommt: lokal, regional, staatlich, suprastaatlich-regional. Diese Identitäten sind das Ergebnis einer zwanghaften Selbstbehauptung, die auf die Erwartung zurückgeht, daß mit der weltweit ausgetragenen Konkurrenz viel auf dem Spiel steht.

Die Tendenzen sind keineswegs eindeutig. Bleiben wir zunächst noch bei den wirtschaftlichen Gesichtspunkten, so ist ja ein Merkmal der Globalisierung auch, daß es zu einer enormen Verschränkung und Vernetzung der Unternehmen und insbesondere der führenden Industriestaaten oberhalb der regionalen Wirtschaftsblöcke kommt. Die Zahl der strategischen Allianzen von transnationalen Unternehmen nimmt zu und geht in die Tausende. Es ist auch deutlich, daß die Direktinvestionen, die die ökonomische Struktur der Regionen bestimmen, diese eng vernetzen. So beträgt schon zu Beginn der 1990er Jahre der Anteil der EU am Gesamtvolumen der Direktinvestitionen, die aus den USA ins Ausland gehen, 44 Prozent, umgekehrt gehen nur 21 Prozent der Direktinvestitionen der EU in die USA, 60 Prozent werden in EU-Staaten investiert. Japan orientiert sich deutlich hin zu den USA und investiert dort 46 Prozent, 13 Prozent in asiatischen Staaten und 23 Prozent in der EU-Region. Diese Verschränkungen haben auch in einer zunehmenden Zahl von intergouvernementalen Gremien und Regimen ihre Entsprechung, den G-7 oder G-8, der WTO, der Weltbank, der OECD. Es ist deswegen nicht abwegig,

von der Herausbildung einer neuen ökonomisch-politischen Struktur oberhalb von Staaten oder Regionen zu sprechen. Der Staat transnationalisiert sich. Mit Negri und Hardt könnte man sie als Empire bezeichnen, andere sprechen in diesem Zusammenhang von Mechanismen der global governance oder auch von einer Transnationalisierung des Staates. Es handelt sich um eine Art Netzwerkstaat, der zahlreiche lokale, regionale, nationalstaatliche und internationale Willensbildungs- und Entscheidungsgremien umfaßt. Die Geometrie der Entscheidungsprozeduren ist variabel und kann zahlreiche Instanzen umfassen, die nicht hierarchisch, sondern heterarchisch gegliedert sind, abhängig davon, was von der Politikmaterie und vom Entscheidungsprozeß selbst verlangt wird. In dieser neuen politischen Formation haben die USA eine eindeutige Vormachtstellung. Diese ergibt sich aus ihrer ökonomischen Stärke, die ihr trotz abnehmender Werte hinsichtlich Wachstum des Bruttoinlandproduktes pro Kopf immer noch einen Vorsprung vor anderen Regionen gibt. Auch der Umfang an Vermögenswerten im Ausland ist 1998 in den USA mehr als dreimal so hoch wie in Deutschland, zweimal so groß wie in Japan. Ihre Dominanz in der neuen politischen Formation wird militärisch und rüstungstechnologisch gestützt. Strittig ist nach den Erfahrungen des Irak-Krieges des Jahres 2003, wie jene Vormachtstellung der USA zu interpretieren ist. Die These von Hardt und Negri besagt, daß die USA als integraler Bestandteil des Netzwerkstaats operieren und eher innerhalb der global governance dazu aufgefordert werden, Polizeifunktion zu übernehmen. Bis zur Regierung Bush konnte man annehmen, daß die Vormachtstellung der USA nicht als imperialistische Übermächtigung anderer und abhängiger Industriestaaten zu interpretieren sei, sondern sich eher darauf gründete, daß sie in einem Netz von globalisierten Beziehungen der Kapitalien und politischen Kräfte jeweils wieder eine gewisse Vormachtstellung gewinnt, weil sich diese gleichsam durch die USA hindurch reproduzieren. Eine solche Überlegung ist nach den Erfahrungen mit dem Krieg gegen den Terrorismus und dem Irak-Krieg so nicht aufrechtzuerhalten. Denn die USA waren hier die treibende Kraft, ihre Politik ist unilateral ausgerichtet; und obwohl die Kriegsziele ständig verändert wurden, zeichnet sich ein Muster ab, das konservative Berater wie Zbigniew Brzezinski und Samuel Huntington schon seit längerem vorgezeichnet haben: Es geht darum, die gesamte Region von Zentralasien bis in den Nahen Osten, also die Anrainerstaaten des Kaspischen Meeres, Afghanistan, Irak, Iran, Syrien und Saudi Arabien, zu reorganisieren. Berücksichtigt man die Entwicklungen in den entsprechenden Ländern nach den Kriegen, also die Situation in Kosovo, Afghanistan, Irak, dann entstehen hier neuartige staatliche Gebilde, Protektorate mit einer Art internationalisierter Kolonialverwaltung – häufig geleitet von

einer politischen Elite, die ihre Karriere neu geschaffenen politischen Rekrutierungsmustern in intergouvernementalen Organisationen des transstaatlichen Netzwerks verdanken. Vielfach werden Staatsfunktionen auch an Nichtregierungsorganisationen abgetreten: humanitäre Hilfe, Wiederaufbau, Bildung, psychologische und medizinische Therapie. Im Fall des Irak entwickeln sich die Dinge aber komplizierter, weil offensichtlich die USA zunächst grundlegende wirtschaftspolitische und politische Entscheidungen treffen will, bevor die UNO, das heißt andere starke Wirtschaftsnationen, in den Entscheidungsprozeß einbezogen wird.

Neben wirtschaftlichen und politischen Zusammenhängen wird ein enger Zusammenhang der OECD-Staaten auch kulturell hergestellt. Dies geschieht nicht allein durch Coca Cola, McDonald oder Pokemon – durch die es zu einer Abwertung der lokalen Popularkultur kommt –, sondern meint auch die Kenntnis der italienischen Küche, der französischen Weine, die Verbreitung von Sushi. Der kulturelle Prozeß ist vielseitig und umfaßt Film, Musik, Werbung, Kleidung, Wohnungseinrichtung, Kosmetik. Er wird von transnationalen Konzernen beherrscht, die in den USA, Japan und Deutschland angesiedelt sind – so werden 75 Prozent des Weltmarkts vom amerikanischen Film und Fernsehen abgedeckt. Sie verkaufen eine internationalisierte Kultur und schaffen damit eine gemeinsame Erfahrung für Kinder, Jugendliche und Erwachsene im Bereich der Ernährung, der Restauranteinrichtungen, des Einkaufsverhaltens oder der Fernsehserien. Die Elemente aus verschiedenen kulturellen Traditionen werden also auf neue Weise zu einer umfassenden globalisierten Kultur zusammengeführt. In diesem Prozeß haben die USA eine deutliche Dominanz, die allein durch die Herkunft der Konzerne nicht angemessen zum Ausdruck gebracht wird. Sony oder Bertelsmann müssen, um erfolgreich transnational operieren können, auf dem amerikanischen Markt präsent sein und selbst amerikanisierte Produkte vertreiben. Bildmaterial, Inhalt von Filmen und Songs, Organisationsform (Dramaturgie, Länge der Musik, Instrumentierung etc.) legen nahe, daß es sich bei dem weltweit vertriebenen Angebot zum großen Teil um Kultur der amerikanischen Mittelklasse, um deren Lebensform und Probleme handelt, deren Ästhetik die Wahrnehmung, die Lebensform, die Erfahrung, das Begehren und die Diskussion vieler Menschen prägt.

3.

In diesem Prozeß der Globalisierung kommt es zu einem Funktionswechsel von traditionellen regionalen, nationalen Orientierungen und Selbst-

behauptungsdiskursen. Auch konservative Eliten, die disponiert wären, auf eine nationalistische Option zurückzugreifen, können dies nicht umstandslos tun, sondern müssen sie in neue strategische Überlegungen und Allianzen einbeziehen. Die teilweise fundamentalistischen Unilateralisten in den USA müssen unversehens international orientierte Bündnisse schaffen – allerdings ist diese Tendenz keineswegs eindeutig, wenn man die etwas artifizielle Zusammensetzung der Koalition der Willigen (USA, Großbritannien, Spanien, Bulgarien, Polen etc.) vor Augen hat, die gegen den Irak Krieg geführt hat. In Deutschland, um ein anderes Beispiel zu nehmen, wird darauf hingewiesen, daß es nicht länger einen Sonderweg für Deutschland geben dürfe. Deswegen sei es dringend erforderlich, sich auf die eigene Nation zu besinnen und auf sie stolz zu sein – so wie das auch in anderen europäischen Ländern der Fall sei. Dies verbindet sich aber mit einer deutlichen Bindung an die Europäische Union. Der Charakter des Nationalen ändert sich. Für global operierende Unternehmen ist der Nationalstaat kein notwendiger Ausgangspunkt mehr, sondern eher eine Ressource, die sie strategisch nutzen. Deswegen können sie Nationalstaaten gegeneinander ausspielen. Aus der Perspektive der Nationalstaaten wiederum geht es darum, den weltmarktführenden Unternehmen günstige Angebote zu machen, damit sie bleiben. Denn davon hängen Arbeitsplätze, zukünftige Technologieentwicklung und Infrastruktur ab. Da die Unternehmen zumeist in Cluster eingebunden sind, zu denen eine Vielzahl weiterer Unternehmen und Hochschulen gehören, bedeutete ihre Abwanderung auch für letztere eine erhebliche Gefahr: Wissenschaftliches, technologisches Know-how würde ebenso verlorengehen wie Geschäftsbeziehungen. Auch wenn die Unternehmen vielfach nur noch wenig Steuern zahlen, würden sich die staatlichen Einnahmen dort verringern, wo sie von den Beschäftigten direkt oder indirekt entrichtet werden. Die privaten sowie die öffentlichen Versicherungssysteme stünden vor erheblichen Problemen. Im weiteren wäre mit politischen Krisentendenzen zu rechnen. Die Politik der Nationalstaaten geht deswegen in eine Politik nationaler Wettbewerbsfähigkeit über. Dies bedeutet, daß Subventionen und Infrastrukturmaßnahmen nicht mehr gleichförmig oder nach einer eindeutigen Zentrum-Peripherie-Unterscheidung verteilt werden. Das Territorium wird nicht mehr als eine homogene Fläche betrachtet. Vielmehr werden einzelne Regionen unter dem Gesichtspunkt ihrer jeweiligen Innovationspotentiale und ihrer globalen Wettbewerbsfähigkeit gefördert, während andere Regionen sich selbst überlassen werden. Der Nationalstaat hat in diesem Sinn eine veränderte Funktion, da er Ressourcen der gesamten Gesellschaft poolt, sie aber völlig neu und gezielt für die Förderung des internationalen Wettbewerbsprofils einzelner Regionen, Branchen und Technologiepfade

einsetzt. Die Rhetorik der nationalen Selbstbehauptung gehört – jedenfalls legt dies die Entwicklung in Europa nahe – vielfach in den Kontext dieser Reorganisation. Denn um eine Zustimmung von allen zu erhalten, Opfer zugunsten weniger Gruppen und Regionen zu bringen, bedarf es einer starken Mobilisierung – und diese besteht im Konsens, daß die Wirtschaftsstärke des Landes und seine Wettbewerbsfähigkeit zu sichern sei. Die Besinnung auf die nationale Gemeinsamkeit soll die Kräfte schaffen, die nötig sind, den neuen Anforderungen zu entsprechen. Dies geschieht, indem neue Formen eines regionalen und städtischen Selbstbehauptungsdiskurses gezielt angestoßen werden. Städte und Regionen sollen um öffentliche Förderung, um die Ansiedlung von innovativen, weltmarktfähigen Unternehmen konkurrieren. Sie prüfen dafür ihre Angebotsstruktur: Kultur, Konsum, Schulen, Wohnung, technische und Verkehrsinfrastruktur, Logistik, Kompetenzen der umliegenden Universitäten, unternehmensbezogene Dienstleistungen. Fügen sich diese Faktoren nicht zu einem stimmigen Raumbild, entsprechen sie nicht genau dem Profil der Unternehmen und den Anforderungen ihrer Manager, führt das dazu, daß Unternehmen sich gegen eine Ansiedlung oder für eine Abwanderung entscheiden. Entsprechend werden von der regionalen Politik und Wirtschaft verstärkt die territorialen Grenzen der Region überdacht und auf den neuartigen Bedarf zugeschnitten, die Diskussionen zielen auf neue hochtechnologische Innovationen, neue Mobilitätsmuster und damit verbundene Nutzungsformen der Innenstädte oder der Kultureinrichtungen. Endogene Innovationspotentiale sollen angestoßen oder optimiert werden. Dazu bilden sich governance-Netzwerke von lokalen Wirtschaftsverbänden der Industrie und des Handwerks, der Politik, Parteien und Verwaltung, der Kulturinstitutionen wie Museen und Kinos sowie Hochschulen und Fortbildungseinrichtungen.

Bedeutsam ist in diesem Kontext, daß die einzelnen Wachstumsregionen häufig nicht mit bisherigen staatlichen Grenzen oder Gliederungen zusammenfallen. Es bilden sich zahlreiche Wirtschaftszonen, die den Raum für eine neue wirtschaftliche und technologische Arbeitsteilung schaffen. Im Fall der Europäischen Union wurde ein gemeinsamer Markt geschaffen, der weite Teile Europas zu einer riesigen Binnenwirtschaft mit einer einheitlichen Währung zusammenschließt, die Währungsschwankungen und mithin auch Spekulationen mit ihren verzerrenden Wirkungen hinsichtlich der Preise von Waren als Index für die Produktivität der gesellschaftlichen Arbeit ausschließt. Immer wieder wird mit Blick auf die europäische Integration behauptet, daß sie einen Schutz vor der Globalisierung darstelle. Doch muß betont werden, daß gerade das europäische Einigungsprojekt selbst eine bedeutsame Antriebskraft für die Globalisierung und ein Ausdruck dieses Prozesses darstellt. Denn mit

der Schaffung eines riesigen Binnenmarkts, mit einer europaweiten Forschungs-, Technologie-, Industrie- und Infrastrukturpolitik, mit der Regionalförderung und den Agrarsubventionen wird die Europäische Union zu einem mächtigen globalen Wirtschaftsakteur. Politisch ist die EU immer noch schwach, da es ihr vielfach nicht gelingt, außenpolitisch mit einer Stimme zu sprechen und die Initiative zu ergreifen; vielfach verfolgt sie eine Politik im Schatten der militärisch gestützten Sicherheitspolitik der USA, die ihrerseits auf zweifelhaften Kulturtheorien beruht und häufig eine fundamentalistisch-missionarische Motivlage erkennen läßt. Im Vorfeld des Irak-Kriegs 2003 gab es Anzeichen für eine alternative Konzeption der EU. Was immer die Motive dafür waren, so geriet die geplante gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik der Europäischen Union, noch bevor sie in Gang gekommen ist, in eine Krise, nachdem mehrere der EU-Mitgliedsländer Präsident Bush unterstützt haben. Gerade deswegen ist nicht auszuschließen, daß dieser Konflikt, der durch den Unilateralismus der USA noch angetrieben wird, zur Stärkung eines Kerneuropas führt, das auf die Überwindung der inneren Spaltungen zielt. Teile der europäischen Eliten drängen schon seit längerem darauf, die militär- und rüstungspolitischen Anstrengungen zu verstärken. In diese Richtung argumentieren Politiker oder Publizisten wie Helmut Schmidt, wenn er neben dem Prinzip des gemeinsamen ökonomischen und sozialen Vorteils als ein weiteres strategisches Motiv für die Integration die Notwendigkeit gemeinsamer Selbstbehauptung hinzukommen sieht, da der Europäischen Union die volle Handlungsfähigkeit nach außen gesichert werden müsse. Und das bedeutet auch: gegenüber den USA, wie der langjährige außenpolitische Sprecher der Christdemokraten Karl Lamers betont, der einen Kampf um eine neue Weltordnung beobachtet. Giscard d'Estaing, der Präsident des EU-Konvents, hat in diesem Zusammenhang gefordert, die EU müsse sich als unabhängige politische Einheit im 21. Jahrhundert etablieren. Es gibt also eine deutliche Tendenz, die Region Europäische Union zu einem autonom handelnden politischen Subjekt weiter zu entwickeln, um sich selbst behaupten zu können. Keine Frage, eine solche Entwicklung ist problematisch, da sie Europa als eine sich selbstbehauptende Region in den wirtschaftlichen, politischen, militärischen und kulturellen Gegensatz zu anderen Regionen – vor allem zu den USA – bringt.

So wie die Europäische Union eine der treibenden wirtschaftlichen und politischen Kräfte der Globalisierung ist, spricht einiges dafür, daß sie auch eine der treibenden Kräfte für die Herausbildung einer neuen, suprastaatlichen Regionalidentität ist, die um ihre Selbstbehauptung kämpfen muß. Ob diese Regionalidentität sich auch schon in Bevölkerung ausgebildet findet, ist eine immer noch umstrittene Frage. So wird

behauptet, es fehle an einer europäischen Öffentlichkeit als Instanz der Selbstwahrnehmung Europas als einer Einheit und Themen der europäischen Einheit seien kein Gegenstand der nationalen Politik. Daran ist viel Richtiges. Gleichzeitig lassen sich zahlreiche Initiativen beobachten, die es erlauben, vom Prozeß der Herausbildung einer europäischen Zivilgesellschaft zu sprechen: das Europäische Hochschulinstitut, eine Vereinheitlichung der Studienprogramme und -abschlüsse, die Bemühungen um eine methodisch gesicherte einheitliche Perspektive auf die europäische Geschichte, wie sie in mehreren Buchreihen zum Ausdruck kommt, die Studienaustauschprogramme, Zeitschriften, die eine europäische Diskussion anzufachen suchen, die in den vergangenen Jahrzehnten rasant zunehmende regelmäßige Erfahrung des innereuropäischen Auslands durch Tourismus, Städtepartnerschaften, die geschäftlichen Kontakte und der Beamtenaustausch in den europäischen Verwaltungen. Der schon erwähnte Helmut Schmidt forderte eine Moralisierungskampagne, in der geistliche Oberhirten, Schriftsteller und Hochschullehrer es als ihre Aufgabe betrachten sollten, die gemeinsamen sittlichen Grundwerte der Europäer ins öffentliche Bewußtsein zu heben. Das alles – auch der moralische Appell – fördert ein gemeinsames Territorialverständnis des europäischen Raums und ist, wie die neuere Nationalismusforschung gezeigt hat, einer der zentralen Aspekte für die Entstehung eines einheitlichen politischen Gebildes. Tatsächlich zeigen Meinungsumfragen seit längerem, daß vor allem in den älteren EU-Mitgliedsländern die Mehrheit der Befragten sich auf dem Weg zu einer europäischen Identität sehen, die allerdings bei den meisten noch eng mit einer nationalen Identifikation verbunden ist. Dieser Identitätsbildungsprozeß ist deutlich eurozentrisch und geht einher mit einer starken Ablehnung von außereuropäischen Ausländern.

Wenn die Überlegungen zur Dialektik der Selbstbehauptung etwas für sich haben, dann zwingt die globale Dynamik, in der Europa die Regionalbildung als ein Wettbewerbsfaktor schon sehr weit voran getrieben hat, auch andere Staaten zunehmend in regionale Zusammenschlüsse hinein. Es wird beobachtet, daß sich die Zahl der regionalen Zusammenschlüsse in den 1990er Jahren deutlich vermehrt haben. Der größte Teil der intraregionalen Aktivitäten konzentriert sich auf einige große Integrationsabkommen: Neben der Europäischen Union (intraregionaler Export 1997: 61 Prozent) handelt es sich vor allem um die Nordamerikanische Freihandelszone NAFTA (49 Prozent), den südamerikanischen Wirtschaftsraum Mercosur (24 Prozent), die Vereinigung südostasiatischer Staaten ASEAN (24 Prozent) und das Asiatisch-Pazifische Wirtschaftsforum APEC (73 Prozent). Offenkundig gibt es auch in Ostasien Bemühungen um ein regionales Programm der Selbstbehauptung. So

gibt es seit der Asienkrise 1997 vor allem im Rahmen der ASEAN-Treffen immer wieder Anstöße zur Schaffung eines gemeinsamen Marktes, eines regionalen Liquiditätsfonds, einer ostasiatischen Währungsunion und sogar einer East Asian Community. Die Diskussion um asiatische Werte und Versuche, den Neokonfuzianismus als gemeinsamen regionalistischen kulturell-religiösen Bezugspunkt zu konstituieren, weist auf die Bemühung hin, die für die ökonomische Integration notwendigen kulturellen Bedingungen zu schaffen. Solcher Bedingungen und Bemühungen bedarf es, um starke wechselseitige Vorbehalte zu überwinden. Denn gleichzeitig sind die Gesellschaften der Region von ihrer Einzigartigkeit überzeugt. Fortbestehende starke nationale und kulturnationalistische Tendenzen werden verstärkt und geben dem wechselseitigen Mißtrauen – das auch hier durch wirtschaftliche Kooperation, intellektuellen oder sportlichen Austausch, touristische Erfahrung schwächer wird – neue Nahrung. Auch die Bemühungen um eine regionale Integration sind nicht frei von dem Verdacht, daß einzelne Staaten versuchen, eine Vormachtstellung zu erlangen. Der Nationalismus steht hier noch ganz im historischen Bann der Bestrebung, die nationalstaatliche Eigenständigkeit und die Entwicklungsdynamik zu stabilisieren, er wird von den Eliten noch nicht – in einer Art postmodernen Inszenierung – als Ressource verwendet. So erscheint er, anders als in Europa, wo selbst die nationalistische Rechte proeuropäisch oder wenigstens pragmatisch ist, immer noch als ein Hemmnis für die regionale Integration.

Copyrighted material

Zu den Autoren dieses Bandes

Iwo Amelung
Geboren 1962 in Dresden; Studium der Sinologie und der Geschichte in Göttingen, Jinan (VR China) und Bonn, Promotion an der Freien Universität Berlin im Fach Sinologie (Der Gelbe Fluß in Shandong 1851–1911. Überschwemmungskatastrophen und ihre Bewältigung im China der späten Qing-Zeit). 1995 bis 2000 Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Göttingen und der Technischen Universität Berlin. Seit 2000 Wissenschaftlicher Mitarbeiter bzw. Assistent an der Universität Erlangen-Nürnberg. Arbeitsgebiete: Geschichte Chinas der späten Kaiserzeit. Archivmaterialien der Qing-Zeit; Kartographie in China; Rezeption westlichen naturwissenschaftlichen Wissens in China unter besonderer Berücksichtigung der Terminologie.

Klaus Antoni
Geboren 1953 in Tübingen; 1974–1981 Studium der Japanologie, Sinologie und Ethnologie in Freiburg; 1981 Promotion; 1985 Habilitation in München; Professuren an den Universitäten Hamburg und Trier; seit 1998 Inhaber des Lehrstuhls für Japanologie (Kulturwissenschaft) am Seminar für Japanologie der Universität Tübingen. 1991 erhielt er an der Universität Wien den internationalen Forschungspreis der Tamaki-Foundation. Seine Forschungsschwerpunkte liegen auf dem Gebiet der Geistes- und Religionsgeschichte Japans; insbesondere geht er der Frage nach dem Verhältnis von Religion (Shintō) und Ideologie nach. Darüber hinaus befaßt er sich mit Fragen der japanologischen Kulturwissenschaft (Stereotypen-Forschung) wie auch der Volksliteratur (Märchenforschung).

Chon Song U
Geboren 1948; Studium der Soziologie und der Germanistik an der Seoul National University, der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn und der Georg-August-Universität Göttingen; 1984 Promotion über Max Webers Stadtkonzeption; seit 1985 Professor für Soziologie an der Universität Hanyang, Ansan, Korea; von 1996 bis 1998 Dekan an seiner Alma Mater; Gastprofessuren an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg und an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg; Chon trat als Übersetzer zahlreicher Werke von Max Weber ins Koreani-

sche hervor; in jüngster Zeit beschäftigt er sich mit der Wiedervereinigung Deutschlands und Koreas.

Alex DEMIROVIC
Geboren 1952 in Darmstadt; Studium der Philosophie, Soziologie und Germanistik an der Universität Frankfurt; 1979 Promotion in Philosophie zum Thema „Jenseits der Ästhetik. Zur diskursiven Ordnung der marxistischen Ästhetik"; 1992 Habilitation „Der nonkonformistische Intellektuelle" an der Universität Frankfurt, Gesellschaftswissenschaften; zur Zeit Vertretung der Professur für Allgemeine Soziologie und Soziologie der Politik und Verwaltung an der Bergischen Universität – GH Wuppertal; zahlreiche Veröffentlichungen zur kritischen Gesellschaftstheorie. Gegenwärtig arbeitet er an einer theoretischen Studie zum Verhältnis von gesellschaftlicher Arbeitsteilung und Demokratie.

HAN Sang Jin
Geboren 1945; Studium der Soziologie an der Seoul National University; 1981 Promotion an der Southern Illinois University, USA; 1981–1985 Post-Doctoral Research Fellow an der Universität Bielefeld und der Heinrich-Hertz-Stiftung in Deutschland; seit 1985 Professor an der Seoul National University; 1998–2002 Mitglied der „Presidential Commission for Policy Planning". 2001–2002 Mitglied des Planungsrates „The National Commission for Rebuilding Korea". 2001–2002 Vorsitzender der „Presidential Commission for Policy Planning"; Herausgeber des Bandes *Habermas and the Korean Debate* (1998); zahlreiche Publikationen über „Civil Society" und die Rolle der „Middling Grassroots" in Korea, Konfuzianismus, Post-Kolonialismus und Globalisierung.

Irmela HIJIYA-KIRSCHNEREIT
Geboren 1948; 1967 bis 1975 Studium der Japanologie, Sinologie, Soziologie, Publizistik und Kommunikationswissenschaften sowie Germanistik an den Universitäten Hamburg, Bochum, Waseda und Tōkyō; 1975 Promotion; 1980 Habilitation an der Ruhr-Universität Bochum; 1977 bis 1985 Lehre dortselbst; 1985 Professur in Bochum, Professur für Japanische Literaturwissenschaft und Literatursoziologie an der Hitotsubashi Universität, Tōkyō; 1986 bis 1991 Professorin für Gegenwartsbezogene Japanologie an der Universität Trier; 1988 Gastprofessur an der Universität Wien; seit 1991 Professorin für Japanologie (Literatur- und Kulturwissenschaft) an der Freien Universität Berlin; zugleich seit 1996 Direktorin des Deutschen Instituts für Japanstudien, Tōkyō; 1992 Leibniz-Preis der Deutschen Forschungsgemeinschaft; 1993 Gründungsmitglied der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften; 1995 Mitglied der

Academia Europaea; 1995 Bundesverdienstkreuz am Bande; 2001 Eugen und Ilse Seibold-Preis der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Publikationen zur modernen japanischen Literatur, Sprachsoziologie, Wissenschaftsgeschichte und Methodologie der Japanforschung.

***Matthias* Koch**
Geboren 1964; 1983 bis 1990 Studium der Japanologie, der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte und der Europäischen Ethnologie an der Philipps-Universität Marburg; 1991 M.A.; 1991 bis 1993 Forschungsaufenthalt an der Universität Tōkyō (Tōkyō Daigaku); 1993 bis 1997 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Japan-Zentrum der Philipps-Universität Marburg; 1997 Promotion in Japanologie mit einer Arbeit über Rüstungskonversion in Japan nach dem Zweiten Weltkrieg; 1998 bis September 2001 Bibliotheksleiter des Deutschen Instituts für Japanstudien, Tōkyō; seit Oktober 2001 wissenschaftlicher Mitarbeiter des Deutschen Instituts für Japanstudien, Tōkyō; Schriftleiter der DIJ-Reihe *Japan und Europa. Historische Beziehungen und vergleichende Studien.* Arbeitsgebiete: deutsch-japanische Beziehungen; Methodologie des Japan-Vergleichs; moderne Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Japans; Sozialgeschichte der Wissenschaft und Technik in Japan.

***Joachim* Kurtz**
Geboren 1964; Studium der Sinologie, Philosophie und Politikwissenschaften in Hamburg, Beijing und Berlin. 1997–2000 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Ostasiatischen Seminar der Universität Göttingen; 2000–2002 wissenschaftlicher Assistent am Institut für Außereuropäische Sprachen und Kulturen der Universität Erlangen-Nürnberg; 2002–2003 Member an der School of Historical Studies, Institute for Advanced Study, Princeton. Dissertation zum Thema: „The Discovery of Chinese Logic. Genealogy of a Twentieth-Century Discourse". Forschungsschwerpunkte: neuere chinesische Geistes- und Wissenschaftsgeschichte.

***Josef A.* Kyburz**
Forschungsbeauftragter des Centre National de la Recherche Scientifique am Institut des Hautes Études Japonaises/Collège de France. Studierte Religionswissenschaft und Ethnologie an den Universitäten Paris und Tōkyō. Promovierte im Jahr 1983 an der Universität Paris mit einer auf Feldarbeit basierenden Bestandsaufnahme des religiösen Weltbildes einer japanischen Dorfgemeinschaft. Langjährige Arbeitsaufenthalte in Japan und Korea; veröffentlichte seither vor allem auf dem Gebiet der Geistesgeschichte und der Anthropologie, mit besonderem Interesse an erkenntnistheoretischer Kulturwissenschaft im Blickwinkel der altherge-

brachten Gegenüberstellung West-Ost. Gastprofessuren an der Chonnam National University in Kwangju (Korea) und an der Universität Zürich.

Michael LACKNER
Geboren 1953 in Bamberg; 1973–1979 Studium der Sinologie, Ethnologie, Philosophie und Politikwissenschaft in Heidelberg und München; 1983 Promotion; 1990 Habilitation in München; 1991–1992 Fellow des Wissenschaftskollegs zu Berlin; 1993 Professur an der Universität Göttingen, 1999 Lehrstuhl für Sinologie an der Universität Genf. Seit 2000 Inhaber des Lehrstuhls für Sinologie an der Universität Erlangen-Nürnberg. Gastprofessuren an der EHESS in Paris und der TU Berlin. Seine Forschungsschwerpunkte liegen auf dem Gebiet der Geistesgeschichte der Songzeit sowie den Auseinandersetzungen um chinesische Identität in Geistes- und Wissenschaftsgeschichte in der Begegnung Chinas mit dem Westen vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart.

LEE Eun-Jeung
Geboren 1963; Studium an der Ewha Universität in Seoul und der Georg-August-Universität Göttingen; 1993 Promotion in Göttingen; 2001 Habilitation an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg; 1995–1996 Forschungsstipendiatin der Alexander von Humboldt Stiftung. 1997–2000 Habilitationsstipendiatin des Landes Sachsen-Anhalt. 2001–2002 Fellow der Japan Foundation; zur Zeit Privatdozentin an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und Lehrbeauftragte der Universität Tsukuba. Aktuelle Forschungsthemen: Asiendiskurs in Ostasien, Politik und Kultur Ostasiens sowie interkulturelle politische Ideengeschichte. Wichtige Veröffentlichungen: *Der soziale Rechtsstaat als Alternative zur autoritären Herrschaft. Zur Aktualisierung der Staats- und Demokratietheorie Hermann Hellers* (Berlin: Dunker & Humblot, 1994); *Konfuzianismus und Kapitalismus* (Münster: Westfälisches Dampfboot, 1997); *„Anti-Europa". Die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft in Europa seit der frühen Aufklärung* (Münster: Lit, 2003).

MISHIMA Ken'ichi
Geboren 1942 in Tōkyō; 1961–1968 Studium der Philosophie, Germanistik und der Vergleichenden Literatur- und Kulturwissenschaft an der Universität Tōkyō; 1968–1975 Dozent an der Universität Chiba; 1970–1972 DAAD-Stipendium an der Universität Tübingen (Philosophie); 1975–1987 Assistenzprofessor an der Universität Tōkyō; 1978–1980 Research Fellow der Alexander von Humboldt-Stiftung (Bonn); 1987–1990 Professor an der Gakushūin Universität, Tōkyō; 1994–1995 Fellow im Wissenschaftskolleg in Berlin; seit 1991 Professor an der Universität Ōsaka

(Lehrstuhl Vergleichende Kulturwissenschaft und Sozialphilosophie). Zahlreiche Publikationen auf Japanisch und Deutsch über Nietzsche, Benjamin sowie die Geschichte der Intellektuellen in der BR Deutschland. 1987 Philipp Franz von Siebold-Preis der Bundesrepublik Deutschland; 2001 Eugen und Ilse Seibold-Preis der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Ōnuki Atsuko
Geboren 1954; Studium der Philosophie und Germanistik an der Waseda-Universität in Tōkyō, der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn und Freien Universität Berlin (1979–1981 DAAD-Stipendium); Lehrtätigkeiten an der Fern-Universität (Japan) und an der Universität Chiba; seit 1994 Professorin im Fach Germanistik/Kulturwissenschaft an der Gakushūin Universität (Tōkyō); 1994–1995 Forschungsstipendiatin der Alexander von Humboldt-Stiftung. Ihr Forschungsschwerpunkt liegt auf dem Gebiet der Gender Studies, besonders der Gender-Vorstellungen im Modernisierungsprozess. 1997–2000 leitete sie ein internationales Forschungsprojekt zum Thema „Formation und Transformation der kulturellen Differenzvorstellungen im Modernisierungsprozeß aus dem Blickwinkel der Gender Studies".

Steffi Richter
Geboren 1956; Studium der Philosophie an der Staatlichen Moskauer Lomonossov-Universität; Diplomabschluss 1980; 1980–1995 wissenschaftliche Assistentin an der Japanologie der Humboldt-Universität zu Berlin; 1985 Promotion in Japanischer Ideengeschichte (Herausbildung der Philosophie von Nishida Kitarō; 1994 Habilitation an der Universität München („Ent-Zweiung. Wissenschaftliches Denken in Japan zwischen Tradition und Moderne". Berlin: Akademie-Verlag, 1994); 1995/96 Associate Professor an der University of Tokyo (Tōkyō Daigaku; Kulturkomparatistik); seit 1996 Professorin für Japanologie an der Universität Leipzig; Arbeitsgebiete: Ideengeschichte; kulturelle Modernisierung Japans; Alltagskultur und moderne Identitäten in Japan; aktuelle Schulbuchdebatte.

Sven Saaler
Geboren 1968 in Mainz; von 1987 bis 1994 Studium der Japanologie, der Geschichte und der Politikwissenschaften an den Universitäten Mainz, Köln und Bonn. 1991–1992 Forschungsaufenthalt an der Universität Kanazawa; 1994 M.A. an der Rheinischen Friedrichs-Wilhelms-Universität Bonn; 1996 bis 1999 Forschungsaufenthalt in Kanazawa und Tōkyō mit Stipendium des DAAD; 1999 Abschluß des Promotionsstudienganges an

der Universität Bonn mit einer Arbeit über die Rolle der Kaiserlichen Armee in Japans Politik der Vorkriegszeit. 1998–1999 Dozent (*Kōshi*) an der Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Universität Kanazawa (Wirtschaftsgeschichte); 1999–2000 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Japan-Zentrum der Philipps-Universität Marburg; seit November 2000 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Deutschen Institut für Japanstudien (DIJ) in Tōkyō. Forschungsinteressen: Politische Geschichte des modernen Japan, vor allem Fragen des Nationalismus und Militarismus der Meiji- und Taishō-Zeit; Verhältnis von Militär und Politik; Pan-Asianismus; aktuelle Schulbuchdebatte.

Yvonne SCHULZ ZINDA

Geboren 1965; Studium der Sinologie, Philosophie, Politikwissenschaft und Koreanistik in München, Taipei, London, Seoul und Hamburg; 1994–1998 Lehrbeauftragte und Projektmitarbeiterin im Bereich Koreanistik am Ostasiatischen Seminar der Universität München; 1998–2000 Mitarbeiterin im Projekt „Wissenschaftssprache Chinesisch" an der Universität Göttingen; 2000–2001 Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Sonderforschungsbereich „Internationalität nationaler Literaturen" an der Universität Göttingen. 2001 Promotion über den modernen chinesischen Philosophen Jin Yuelin. Forschungsschwerpunkte: moderne chinesische Philosophie, Geschichte des modernen chinesischen Schulsystems, neuere chinesische und koreanische Geistesgeschichte.

Monographien aus dem Deutschen Institut für Japanstudien

Bd. 1: Harumi Befu, Josef Kreiner (Eds.): *Othernesses of Japan. Historical and Cultural Influences on Japanese Studies in Ten Countries.*
1992, [2]1995 ISBN 3-89129-481-6 342 S., kt.

Bd. 2: Erich Pauer (Hg.): *Technologietransfer Deutschland – Japan von 1850 bis zur Gegenwart.*
1992 ISBN 3-89129-482-4 330 S., geb.

Bd. 3: Shigeyoshi Tokunaga, Norbert Altmann, Helmut Demes (Eds.): *New Impacts on Industrial Relations – Internationalization and Changing Production Strategies.*
1992 ISBN 3-89129-483-2 492 S., geb.

Bd. 4: Roy Andrew Miller: *Die japanische Sprache. Geschichte und Struktur.* Aus dem überarbeiteten englischen Original übersetzt von Jürgen Stalph *et al.*
1993 ISBN 3-89129-484-0 XXVI, 497 S., 24 Tafeln, geb.

Bd. 5: Heinrich Menkhaus (Hg.): *Das Japanische im japanischen Recht.*
1994 ISBN 3-89129-485-9 XVI, 575 S., geb.

Bd. 6: Josef Kreiner (Ed.): *European Studies on Ainu Language and Culture.*
1993 ISBN 3-89129-486-7 324 S., geb.

Bd. 7: Hans Dieter Ölschleger, Helmut Demes, Heinrich Menkhaus, Ulrich Möhwald, Annelie Ortmanns, Bettina Post-Kobayashi: *Individualität und Egalität im gegenwärtigen Japan. Untersuchungen zu Wertemustern in bezug auf Familie und Arbeitswelt.*
1994 ISBN 3-89129-487-5 472 S., geb.

Bd. 8: Gerhard Krebs, Bernd Martin (Hg.): *Formierung und Fall der Achse Berlin-Tōkyō.*
1994 ISBN 3-89129-488-3 256 S., geb.

Bd. 9: Helmut Demes, Walter Georg (Hg.): *Gelernte Karriere. Bildung und Berufsverlauf in Japan.*
1994 ISBN 3-89129-489-1 521 S., geb.

Bd. 10: Josef Kreiner (Ed.): *Japan in Global Context. Papers presented on the Occasion of the Fifth Anniversary of the German Institute for Japanese Studies, Tōkyō.*
1994 ISBN 3-89129-490-5 123 S., geb.

Bd. 11: Josef Kreiner (Ed.): *The Impact of Traditional Thought on Present-Day Japan.*
1996 ISBN 3-89129-491-3 236 S., geb.

Bd. 12: Josef Kreiner, Hans Dieter Ölschleger (Eds.): *Japanese Culture and Society. Models of Interpretation.*
1996 ISBN 3-89129-492-1 361 S., geb.

Bd. 13: Josef Kreiner (Ed.): *Sources of Ryūkyūan History and Culture in European Collections.*
1996 ISBN 3-89129-493-X 396 S., geb.

Bd. 14: Aoki Tamotsu: *Der Japandiskurs im historischen Wandel. Zur Kultur und Identität einer Nation.* Aus dem japanischen Original übersetzt von Stephan Biedermann, Robert Horres, Marc Löhr, Annette Schad-Seifert.
1996 ISBN 3-89129-494-8 140 S., geb.

Bd. 15: Edzard Janssen, Ulrich Möhwald, Hans Dieter Ölschleger (Hg.): *Gesellschaften im Umbruch? Aspekte des Wertewandels in Deutschland, Japan und Osteuropa.*
1996 ISBN 3-89129-495-6 272 S., geb.

Bd. 16: Robert Horres: *Raumfahrtmanagement in Japan. Spitzentechnologie zwischen Markt und Politik.*
1996 ISBN 3-89129-496-2 267 S., geb.

Bd. 17/1: Shūzō Kure: *Philipp Franz von Siebold. Leben und Werk.* Deutsche, wesentlich vermehrte und ergänzte Ausgabe, bearbeitet von Friedrich M. Trautz. Herausgegeben von Hartmut Walravens.
1996 ISBN 3-89129-497-2 LXVI, 800 S., geb.

Bd. 17/2: Shūzō Kure: *Philipp Franz von Siebold. Leben und Werk.* Deutsche, wesentlich vermehrte und ergänzte Ausgabe, bearbeitet von Friedrich M. Trautz. Herausgegeben von Hartmut Walravens.
1996 ISBN 3-89129-497-2 XXX, 899 S., geb.

Bd. 18: Günther Distelrath: *Die japanische Produktionsweise. Zur wissenschaftlichen Genese einer stereotypen Sicht der japanischen Wirtschaft.*
1996 ISBN 3-89129-498-0 253 S., geb.

Bd. 19: Gerhard Krebs, Christian Oberländer (Eds.): *1945 in Europe and Asia – Reconsidering the End of World War II and the Change of the World Order.*
1997 ISBN 3-89129-499-9 410 S., geb.

Bd. 20: Hilaria Gössmann (Hg.): *Das Bild der Familie in den japanischen Medien.*
1998 ISBN 3-89129-500-6 338 S., geb.

Bd. 21: Franz Waldenberger: *Organisation und Evolution arbeitsteiliger Systeme – Erkenntnisse aus der japanischen Wirtschaftsentwicklung.*
1999 ISBN 3-89129-501-4 226 S., geb.

Bd. 22: Harald Fuess (Ed.): *The Japanese Empire in East Asia and Its Postwar Legacy.*
1998 ISBN 3-89129-502-2 253 S., geb.

Bd. 23: Matthias Koch: *Rüstungskonversion in Japan nach dem Zweiten Weltkrieg. Von der Kriegswirtschaft zu einer Weltwirtschaftsmacht.*
1998 ISBN 3-89129-503-0 449 S., geb.

Bd. 24: Verena Blechinger, Jochen Legewie (Eds.): *Facing Asia – Japan's Role in the Political and Economical Dynamism of Regional Cooperation.*
2000 ISBN 3-89129-506-5 328 S., geb.

Bd. 25: Irmela Hijiya-Kirschnereit (Hg.): *Forschen und Fördern im Zeichen des Ginkgo. Zehn Jahre Deutsches Institut für Japanstudien.*
1999 ISBN 3-89129-505-7 270 S., geb.

Bd. 26: Harald Conrad, Ralph Lützeler (Eds.): *Aging and Social Policy. A German-Japanese Comparison*
2002 ISBN 3-89129-840-4 353 S., geb.

Bd. 27: Junko Ando: *Die Entstehung der Meiji-Verfassung. Zur Rolle des deutschen Konstitutionalismus im modernen japanischen Staatswesen.*
2000 ISBN 3-89129-508-1 273 S., geb.

Bd. 28: Irmela Hijiya-Kirschnereit (Hg.): *Eine gewisse Farbe der Fremdheit. Aspekte des Übersetzens Japanisch-Deutsch-Japanisch.*
2001 ISBN 3-89129-509-X 316 S., geb.

Bd. 30: Silke Vogt: *Neue Wege der Stadtplanung in Japan. Partizipationsansätze auf der Mikroebene, dargestellt anhand ausgewählter* machizukuri-*Projekte in Tōkyō.*
2001 ISBN 3-89129-841-2 312 S., geb.

Bd. 31: Birgit Poniatowski: *Infrastrukturpolitik in Japan. Politische Entscheidungsfindung zwischen regionalen, sektoralen und gesamtstaatlichen Interessen.*
2001 ISBN 3-89129-842-0 417 S., geb.

Bd. 32: Gerhard Krebs (Hg.): *Japan und Preußen.*
2002 ISBN 3-89129-843-9 356 S., geb.